EL LIBRO DEL GENESIS

Gerhard von Rad

EL LIBRO DEL GENESIS

GERHARD VON RAD

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1982

Título original: Das erste Buch Mose. Genesis
Tradujo: Santiago Romero
Cubierta: Félix López

ISBN 84-301-0459-3
Depósito legal: S. 347-1982
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1982

CONTENIDO

Abreviaturas

AOB	*Altorientalische Bilder,* editado por H. Gressmann, 2ª ed, 1927.
AOT	*Altorientalische Texte,* editado por H. Gressmann, 2ª ed, 1926.
BH	*Biblia Hebraica,* 3ª ed, por R. Kittel, editada por A. Alt y O. Eissfeldt, 1945.
Del	F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* 1887.
Di	A. Dillmann, *Die Genesis,* 1892.
Fr	H. Frey, *Das Buch der Anfänge,* 1935.
Gu	H. Gunkel, *Genesis, übersetzt und erklärt,* 5ª ed, 1922.
Jac	B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis,* 1934.
L	Traducción de Lutero.
LXX	Traducción griega AT de Los Setenta.
Pr	O. Procksch, *Die Genesis,* 3ª ed, 1924.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[3], 1957ss.
S	Traducción siriaca del Antiguo Testamento *(Pešitta).*
T	Targum.
TM	Texto Masorético.
ZAW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
Zi	Zimmerli, *1 Mose 1-11, Prophezei,* 2ª ed, 1957.

La trasliteración de las expresiones hebreas ha sido hecha según pautas de Jacob M. Hassan, del Instituto "Arias Montano" (CSIC).

En las perícopas va en *cursiva* el texto P; y en **negrita** el texto J.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El comentario que viene a continuación procede, como cualquiera otro, de una fase muy concreta de nuestro conocimiento científico; con todas las limitaciones, pero también con todos los privilegios que ello implica. El conocimiento de las fuentes—tan variadas—del Hexateuco forma parte de una concepción de las cosas que nos viene impuesta y en la que se pone justísimamente de manifiesto que la exégesis está muy ligada a las exigencias y a las posibilidades del momento. Mi comentario dejará traslucir que la crítica de las fuentes no es la última palabra del saber exegético. Pero tras conocer las variedades de éstas, no podremos lograr una visión del conjunto más que si primero conocemos a fondo sus diversas partes integrantes. Trataremos pues en este libro muchas veces del "Yahwista", de las "sagas", etc.; he puesto gran esfuerzo en procurar al lector una idea lo más nítida posible del género literario con el que habrá de enfrentarse en cada caso. Se averigua, por ejemplo, que un texto debe ser considerado como leyenda narrativa o que ha de abordarlo como doctrina sagrada de origen sacerdotal, y este su conocimiento del género literario específico influirá aunque imperceptiblemente sobre la comprensión de intimidad más profunda de las cosas.

Si este interés por la crítica literaria puede parecer retrógrado desde una cierta perspectiva teológica, el autor se ha preocupado por otro punto a propósito del cual se sabe especialmente seguro de sí mismo: responder a cierta oposición, al reproche que se le ha hecho de que "hiperinterpreta" los textos y "pide demasiado" a su contenido. Hoy conocemos muchísimo mejor el sen-

tido de las antiguas tradiciones en su forma preliteraria, mientras que padecemos una gran carencia en cuanto a la fijación de su contenido después que se convirtieron en literatura. El complicado engarce de los materiales antiguos en grandes composiciones teológicas, ya nos está indicando que tenemos que postular una elevada espiritualización y un profundo trastrueque del sentido que tenían en su etapa preliteraria. El miedo a reconocer una espiritualidad sublime "ya" en los primeros tiempos de la realeza es, en mi opinión, un cientificismo erróneamente aplicado. "El espíritu estuvo completo desde muy temprano" (J. Burckhart).

Dado que la exégesis que yo había de hacer debía ser accesible incluso a los no teólogos—pues así lo requiere el aire de toda la serie de comentarios donde este mío aparece—he restringido la discusión sobre cuestiones de detalle, especialmente las de índole filológica y arqueológica. Pero el teólogo y particularmente el teólogo estudioso, deberá en cualquier caso consultar un comentario más pormenorizado y científico que este mío.

Göttingen, febrero de 1949

Gerhard von Rad

NOTA A LA NOVENA EDICION REFUNDIDA (1972)

Gerhard von Rad murió el 31 de octubre de 1971, sin haber podido ver la aparición de la reelaboración de su comentario. Pero antes de entregarlo a la imprenta pudo terminarla totalmente, y darle así a la obra su forma definitiva.

La Editorial

I. ADVERTENCIAS GENERALES

1. El Génesis dentro del Hexateuco

Nuestro Génesis no constituye un Libro aislado que pueda ser interpretado por sí solo. Más bien los Libros que figuran entre el Génesis y el de Josué (Hexateuco) constituyen en su forma actual una gigantesca obra narrativa que guarda una concatenación entre sus partes. Todo lector—se interese más por las grandes fuentes particulares que los componen, o se interese más por la composición como conjunto nacido de un artístico ensamblaje de las mismas realizado por las manos de un último redactor—deberá conocer (comience la lectura por donde quiera comenzarla) cuál es ese gran conjunto donde se fueron ordenando las diferentes partes y cuáles son las relaciones que hay en él. Pues sólo a partir de ese conjunto y relaciones, podremos entender lo que sus partes son. La división actual del Hexateuco en Génesis, Exodo, Levítico, etc. (primera cosa que nota el profano, y que contrasta con la unidad primitiva del relato), no es más que una estructuración a posteriori del gigantesco material, en varias secciones que siguen un sentido peculiar de cada una. Pero eso no debe hacer que perdamos de vista el conjunto.

Una obra de esta envergadura y con un contenido tan notable—nos conduce desde la creación del mundo hasta la entrada de las tribus en Canaán—debe ser estudiada cuidadosamente atendiendo a los fines que persigue y a su peculiaridad teológica. Por lo que atañe al aspecto literario, se ha ultimado ya un enorme trabajo preliminar; y asimismo, podemos hoy ver con razonable claridad la naturaleza y el origen de muchos materiales singulares. Pero se ha estudiado muy poco el Hexateuco como

conjunto y lo característico de su tema fnndamental; y eso ha dado con frecuencia a los comentarios interpretativos del Génesis, un no sé qué de atomizado. Apenas se reparaba, si es que se reparaba, en la importante relación que los primeros capítulos guardan con los acontecimientos que relatan los Libros siguientes del Hexateuco.

El tema fundamental del Hexateuco es poco más o menos como sigue. Dios, que creó el mundo, ha llamado a los patriarcas y les ha prometido el país de Canaán. Después de que Israel se hizo en Egipto un pueblo numeroso, fue conducido por Dios a través del desierto en medio de prodigiosas manifestaciones de su gracia; y tras largo peregrinar, el Señor le concedió la tierra prometida, cuando era acaudillado por Josué.

Si comparamos esta sucinta noticia sobre su contenido, con el Hexateuco en sí mismo, no podrá menos de extrañarnos la desproporción que hay entre el tema y su exposición efectiva: este amontonamiento verdaderamente exorbitante, esta combinación de los materiales más dispares bajo un pensamiento fundamental tan simple. De tal connotación puede ser extraída una conclusión inmediata y esclarecedora: este modo de organizar la materia de un tema tan sencillo, tiene que constituir forzosamente un estadio terminal, algo último, una posibilidad final. Desde el punto de vista de la historia literaria, esta barroca configuración del tema central en inmensa disposición por capas amplias, no puede ser una primera concepción, y tampoco un fruto desarrollado por una madurez y un equilibrio de corte clásico; sino algo que ha sido llevado hasta los límites de lo posible y de lo legible, y que por supuesto tuvo que tener sus estadios previos.

Existe toda una serie de textos más o menos largos, a los que se debe prestar atención si pasamos revista al Antiguo Testamento partiendo de las cuestiones que acabo de plantear en torno al tema del Hexateuco. Es particularmente antigua la oración que había de ser pronunciada durante la entrega de las primicias en el santuario:

"Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, potente y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron su servidumbre. Clamamos entonces a

Yahwé Dios de nuestros padres, y Yahwé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahwé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de grande terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos de la tierra que tú, Yahwé, me has dado" (Dt 26,5-9).

No hay duda de que así se habló realmente en los tiempos antiguos; y vemos que dentro del marco del culto se estableció, entre otros, el uso de recitar una breve fórmula de la historia de la salvación, a la manera de profesión de fe. Porque lo que aquí se dice, es una especie de credo; no una oración personal de acción de gracias. Falta aquí un "Tú" divino al que el orante se dirige. El que habla recapitula más bien los grandes hechos de la salvación, que instauraron la comunidad israelita. Se desliga de toda demanda individual y se identifica plenamente en este momento con la comunidad; es decir, recita una profesión de fe.

En Dt 6,20-24 encontramos también otra exposición parecida de la historia de la salvación, a la manera de una profesión de fe. El texto, incluido ahora por completo en otro gran contexto parenético, resulta fácilmente recognoscible como algo independiente en su origen, tanto por su forma como por su fondo.

"Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo... dirás a tu hijo: 'Eramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yahwé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahwé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra Faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y Yahwé nos ordenó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos' ".

Aducimos además un tercer ejemplo: el discurso de Josué ante la asamblea de Siquem; ampliado por algunas adiciones, no cabe duda sin embargo de que esta retrospección histórica en su forma fundamental no es ninguna creación literaria en sí misma. También aquí resulta notorio el empleo de una fórmula

acuñada ya, que sólo dejaba margen para libertades insignificantes.

"Al otro lado del río habitaban antaño vuestros antepasados, Teráj padre de Abraham y de Najor, y servían a otros dioses. Yo tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del río y le hice recorrer toda la tierra de Canaán, multipliqué su descendencia y le di por hijo a Isaac. A Isaac le di por hijos a Jacob y Esaú. A Esaú le di en propiedad la montaña de Seir. Jacob y sus hijos bajaron a Egipto. Envié después a Moisés y a Aarón, y herí a Egipto con los prodigios que obré en medio de él. Luego os saqué de allí. Saqué a vuestros padres de Egipto y llegasteis al mar; los egipcios persiguieron a vuestros padres con los carros y sus guerreros hasta el Mar de las Cañas. Clamaron entonces a Yahwé, el cual tendió unas densas nieblas entre vosotros y los egipcios, e hizo volver sobre ellos el mar, que los cubrió. Visteis con vuestros propios ojos lo que hice con Egipto; luego habitasteis largo tiempo en el desierto. Os introduje después en la tierra de los amorreos, que habitan al otro lado del Jordán; ellos os declararon la guerra y yo los entregué en vuestras manos; y así pudisteis poseer su tierra, porque yo los destruí delante de vosotros. Después se levantó Balaq, hijo de Sippor, rey de Moab, para pelear contra Israel, y mandó llamar a Balaam, hijo de Beor, para que os maldijera. Pero no quise escuchar a Balaam, y hasta tuvo que bendeciros; así os salvé yo de su mano. Y atravesasteis el Jordán y llegasteis a Jericó, y las gentes de Jericó... lucharon contra vosotros, mas yo los entregué en vuestras manos. Y mandé ante vosotros avispones que los echaron de delante de vosotros, como a los doce reyes de los amorreos... Y os he dado una tierra en la que no os habéis fatigado, y ciudades que no construisteis y ahora habitáis; viñas y olivares que no habéis plantado disfrutáis" (Jos 24,2-13).

Ninguno de los tres textos citados contiene ni siquiera una evocación incidental de lo histórico, sino que están concebidos como recitación de forma solemne y se expresan con estilo directo. Han sido construidos visiblemente según un esquema; es decir, cada uno sigue un cuadro canónico de la historia de la salvación, que había sido fijado desde hacía mucho en lo tocante a todos sus elementos esenciales. Por muy grande que

pueda parecer la distancia entre este género de recitado de los acontecimientos salvíficos a la manera de una profesión de fe, y nuestro Hexateuco en su forma definitiva, habremos de sentirnos sorprendidos también por la simetría de temática y pensamiento que existe entre ambos. En el fondo, se trata del mismo curso de ideas—simplicísimo—, e incluso podemos calificar la perícopa Jos 24,2-13 de "hexateuco" en forma sumamente abreviada. Si examinamos el principio y el fin del camino recorrido, podremos barruntar algo de la gigantesca inercia de los contenidos de fe que constituyen el Antiguo Testamento; pues por numerosísimas que sean las adiciones y por muy intensa que sea su reelaboración, siempre subsiste un fondo firme dado de antemano; un fundamento captado por la fe como básico, y del que el Hexateuco en su forma definitiva no quiso ni pudo desligarse. El texto de Dt 26 presenta huellas claras de una reelaboración temprana. Resulta pues muy difícil decir cuándo surgieron estos sumarios históricos y cuándo se empezaron a usar. A mi parecer no hay dificultad en aceptar la hipótesis de que existían ya en la época de los Jueces. En cambio sería imposible considerar tales sumarios a la inversa: como resúmenes tardíos de los grandes esbozos históricos hexatéuquicos. Si así fuere, su aspecto sería distinto. Y esto rige principalmente para la ausencia del acontecimiento acaecido en el Sinaí, al que en seguida habrían de referirse.

Por lo que atañe al Yahwista diré que escribió en una época muy distinta. Los años que le separan de la época de la anfictionía paleoisraelita no constituyen un lapso demasiado grande —tenemos razones para suponer que escribió en tiempos de Salomón o poco después—; pero en el aspecto general de la historia de la cultura y de la del culto, habían cambiado muchas cosas.

Para comprender más penetrantemente los primeros Libros de la Biblia es de decisiva importancia que esta "sigla J"—aplicada como es sabido a los escritos del Yahwista—pierda su carácter esquemático y vago, y lleguemos más bien a una visión real de los procesos literarios; pues fue el Yahwista quien—en lo que se nos alcanza—dio a todo el Hexateuco su forma y su dimensión.

El Yahwista es quien marca esa profunda incisión histórico-cultural que podemos apreciar en tantos otros publos: él es el

recopilador de tradiciones innumerables, que hasta entonces corrían libremente por entre las gentes. Con él comienza el proceso de configuración literaria *(Literaturwerdung)* de las narraciones poéticas o cultuales que hasta aquel momento estaban en boca del pueblo, transmitiéndose oralmente y sin ligazón. Hay que suponer que este proceso no se transformó de golpe en una gran obra literaria. El Yahwista por su parte tuvo que apoyarse quizá en trabajos anteriores, de los que a decir verdad nada conocemos. No atribuyamos sólo a la iniciativa del Yahwista, el que los materiales antiguos pudiesen alcanzar esta forma nueva de composición y que se reuniesen en colecciones; era menester además que los tiempos hubiesen madurado lo suficiente, y lo que es más importante: era menester que dichos materiales cumpliesen las condiciones requeridas para tal elaboración. La mayoría de estas antiguas narraciones independientes eran "etiologías", es decir cumplían hasta entonces el fin de explicar tal o cual particularidad histórico-tribal, local o cúltica. En otro tiempo, la validez de tales tradiciones y el interés por ellas quedaba limitado regionalmente: precisamente a *ese* ámbito dentro del cual estaba vivo *aquel* problema o cuestión al que la narración etiológica correspondiente trataba de dar respuesta. Esto podemos verlo con facilidad, especialmente en las leyendas cultuales.

Tratándose particularmente de antiguas tradiciones cultuales, era impensable que pudiesen a la sazón existir fuera del ámbito de lo sagrado; sólo se las podía encontrar y sólo podían vivir en el desarrollo del acontecer cultual. Tales tradiciones de corte sagrado no eran un adorno adicional del culto, sino su nerviación más íntima; de ella vivía el culto, y ella daba forma y contenido a las celebraciones [1]. Podemos imaginar cuán profun-

[1] Entendemos por *leyenda cultual* o ἱερός λόγος una historia santa que relata una aparición o una revelación divina ocurrida en un lugar que se convierte así en lugar de culto. Como es lógico, estas tradiciones se guardaban y transmitían cuidadosamente en los santuarios, pues ellas eran la única legitimación de esos lugares sagrados. Todo dependía de dicha legitimidad. Se creía, naturalmente, que no todos los sitios eran aptos para rezar o presentar sacrificios, sino tan sólo aquellos donde Dios se había revelado ya y había manifestado cuáles debían ser los modos de la adoración (Gen 18 fue inicialmente una leyenda cultual sobre Mamré, Gen 28 sobre Betel; véase además Ju 6 y 13; II Sam 24, etc.). También las gran-

do fue el cambio producido al reunir en conjuntos unitarios, materiales procedentes de los lugares de culto más diversos; al transformarlos en su contenido mediante ideas que los trascendían. En una palabra: al manipularlos *literariamente.* Como ya he dicho, para que esto pudiera suceder era preciso que aquellos materiales ofreciesen ya las condiciones requeridas al efecto. Tuvo que haberse producido anteriormente un relajamiento de los vínculos existentes entre ellos y los puntos de arraigo cultual hereditario. Parece en general que hacia la primera época de la realeza, aquel culto auténtico, ingenuo y antiguo entró en crisis. Sus fundamentos espirituales comenzaron a transformarse, produciéndose también a lo largo de tal proceso una lenta liberación de aquellas tradiciones, respecto a su aherrojamiento en la esfera sacral y cultual hereditaria.

Se trata de esa gran crisis que corrió pareja con la formación del Estado de Israel. Esto acarreó la disolución de la federación tribal paleoisraelita al final de la época de los Jueces. Alcanzó su primer punto culminante con la "Ilustración" *(Aufklärung)* propia de la era salomónica. Se sitúe cronológicamente al Yahwista donde se le sitúe, constituye en cualquier caso una fase *tardía* respecto a la edad de las tradiciones que él elaboró. Tengamos pues bien en claro, que este proceso de conversión en literatura supone, en cierto modo, el fin—sencillamente—de estos materiales que hasta entonces llevaban tras de sí una historia riquísima en cambios [2]. Pero supone a la vez el comienzo de una historia aún más larga.

des festividades reposaban sobre la base de una historia santa; de ella deducían su legitimidad y ella las configuraba (a veces hasta en los aspectos dramáticos del culto).

[2] Bueno será que intentemos representarnos el camino que con toda verosimilitud hubieran seguido estas tradiciones de no haberse amalgamado en una fijación literaria firme. La separación del marco cultual supuso sin duda para la respectiva tradición, una fuerte espiritualización de su contenido. Nadie negará además que al desgajarse del ámbito cultual asfixiante y apegado a lo material, estas tradiciones experimentaron por lo pronto una feliz liberación y tuvieron posibilidad de desarrollar insospechadamente los materiales contenidos en ellas. Pero dada la ley que presidió su aparición, estas tradiciones hubieran sido presa poco a poco de una especie de volatilización; toda espiritualización implica al mismo tiempo un peligroso proceso de disolución que erosiona la médula de los materiales que la tradición contiene, pues siempre una espiritualización es también una racionalización. El hombre no adopta ya ante esos materia-

En este jalón del desarrollo se produjo ante todo una profunda transposición del sentido de aquellos relatos. Preguntémonos si no, qué queda del antiguo sentido cuando a una leyenda cúltica se le priva de su mordiente etiológico-cultual... Y lo mismo podemos decir de las antiguas sagas etnológicas referentes a la tribu, también hasta entonces ligadas local y cronológicamente a un ámbito limitado. Se las desarraigó, y con ello quedaron listas para cualquier uso literario espiritualizado. ¿Qué hay pues del contenido de Gen 18, una vez que tal relato no ha de legitimar ya a Mamré como lugar de culto? ¿Qué del contenido de Gen 22, si ya no ha de servir para sancionar el rescate del sacrificio de un niño? ¿Qué sentido puede tener Gen 28, si dicho

les una actitud ingenua de aceptación respetuosa, sino que comienza a dominarlos, a interpretarlos, a modificarlos en función de su razón.

Tomemos un ejemplo que nos permitirá observar este proceso: el relato del maná (Ex 16). La historia más antigua sobre el maná (la tenemos ante todo en los vv 4-5; 13b-15; 27-30) debe ser entendida de modo puramente cosificado y está llena de densidad histórica. Pero en la narración sacerdotal (vv 2-3; 6-13a; 16-26) las cosas corren muy de otra manera. El acontecimiento es descrito aparentemente en toda su concreción, pero no obstante lo está de modo que ningún lector se quede retenido por las circunstancias externas sino que pueda captar el sentido espiritual y oculto de dicho acontecimiento. Del milagro limitado a un tiempo y lugar se desprende algo general, algo válido casi atemporalmente. Aquí no habla en absoluto un narrador, sino un hombre que es teólogo de punta a cabo, y ha envuelto sus reflexiones en un transparente ropaje de relato histórico. El Deuteronomista da un gran paso más: "Te humilló, te hizo sufrir hambre y te alimentó con el maná, que ni tú ni tus padres conocíais, para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Dt 8,3). Si el relato sacerdotal conservaba en la exposición externa la antigua forma de relato—la espiritualización sólo aparecía en una cierta transparencia de la narración—, aquí en el Deuteronomista ha desaparecido por completo el antiguo sentido. Tan sólo indirectamente se habla de un alimento corporal para calmar el hambre, sino más bien para conservar la vida por la palabra de Dios; en pocas palabras se dice cuál fue el sentido oculto y espiritual que realmente tuvo entonces aquel acontecimiento material. Tenemos que añadir, que gracias a esta espiritualización, la antigua y sencilla historia recibió una ampliación de gran importancia y belleza; pero indiscutiblemente también, es una gran suerte que no todas las tradiciones del Hexateuco hayan dado vía libre a una espiritualización de esa clase. Sólo barruntar podemos el gigantesco proceso de disolución que fue detenido por la transformación de estos materiales en literatura escrita. Podemos verlo por lo pronto en el hecho de que dichos materiales quedaron fijados en una fase de su evolución que ya había producido desde luego una cierta espiritualización, pero al mismo tiempo conservaba todavía sin volatilizar lo histórico y toda la densidad propia de lo acontecido una sola vez.

relato no legitima ya la santidad de Betel y sus prácticas? ¿Y cuál podrá ser el de Gen 16—por citar otra saga etnológica—si este relato no busca dar respuesta a la pregunta sobre el origen y calidad de los ismaelitas? (Con toda probabilidad, el Yahwista no tenía el menor interés por aquel problema etiológico, pues en su época los ismaelitas ya no existían como tribu).

En todas estas preguntas se dibuja una de las tareas más importantes con las que hoy se enfrenta el exegeta de los relatos del Génesis. En muchas de ellas puede determinar, con una seguridad rayana en lo probable, cuál fue el sentido y el fin que tal o cual material pudo haber tenido durante una fase anterior (es decir, preliteraria). Pero tengamos siempre presente que el relato dentro del contexto donde lo puso el Yahwista, se ha convertido en otro distinto. A veces tendrá el exegeta que contar con cambios decisivos, pues a consecuencia del anquilosamiento de su antiguo *scopus* etiológico, cabe que se haya venido abajo todo el edificio del significado que la narración tuvo en época anterior. Y con esto volvemos a enfrentarnos con la cuestión referente al sentido que tuvo la composición de conjunto que realizó el Yahwista.

Representémonosla en términos muy generales. Por una parte le fue dado uno de aquellos sumarios histórico-salvíficos (desde los padres hasta la conquista de la tierra). Y por la otra, le fue dado también un elevado número de relatos aislados; quizá algunos constituían ya pequeñas composiciones, pero no hay duda de que la mayoría carecía totalmente de relaciones mutuas y era de pequeña extensión. Resulta pues fruto de una capacidad asombrosa de organización, el haber logrado mediante el sencillo esquema de aquel credo histórico-salvífico forjar toda esa masa inconmensurable de unidades narrativas, hasta hacer de ella una tradición básica sostenible, y que religa todo entre sí; manteniendo además como dominante el proceso reflexivo, sencillo y claro de dicho credo, y casi sin haber efectuado cambios en su línea teológica fundamental. Actualmente resulta punto menos que imposible determinar con detalle todas las tradiciones que el Yahwista incluyó en su obra; quizá se apoyase también en estadios previos. Resultan interesantes desde el punto de vista teológico, los casos de inclusión de tradiciones que no se ajustaban sin más al antiguo esquema. La consecuencia de tales inserciones y adiciones fue naturalmente una ampliación de ese esquema antiguo y un ensanchamiento teológico de su base original. Lo ve-

mos especialmente en tres puntos capitales: a) en la inserción de la tradición sinaítica; b) en la elaboración de la tradición de los padres; c) en la redacción, a guisa de pórtico, de la historia de los orígenes.

a) *Inserción de la tradición sinaítica*

Si recorremos con nuestra mirada los hechos de la historia de la salvación contenidos en las breves redacciones—o "credos"—aducidas más arriba, nos llama la atención la total ausencia de todo lo que sea mención del episodio acaecido en el Sinaí. A nuestro parecer, este gran episodio ocurrido durante la marcha a través del desierto, podría haber sido citado especialmente en Jos 24 junto a otras varias evocaciones de menor cuantía, si precisamente su mención hubiese venido exigida por la tradición canónica.

La suposición de que este esquema de la antigua tradición de la conquista de la tierra no contuvo originalmente la narración del acontecimiento del Sinaí, se convierte en certeza si, por un lado, examinamos las variantes libres que el credo presenta en la lírica (Sal 78; 105; 135; 136; Ex 15), y por el otro nos fijamos en el puesto tan curioso que ocupa en el Hexateuco la perícopa del Sinaí dentro de su respectivo contexto. También la tradición sinaítica debe probablemente su forma (como lo pondrá de manifiesto la exégesis del Exodo) a una festividad cultual; pero desde el punto de vista de la historia del culto y la tradición, debe ser separada de nuestra tradición sobre la conquista de la tierra. Este material, especialmente antiguo, tiene curiosamente una historia propia [3]. El Yahwista (y quizá también su predecesor) fue el primero que reunió estas tradiciones tan dispersas, e insertó la tradición sinaítica en la referente a la conquista de la tierra. Resulta importante ante todo la gran extensión teológica obtenida merced a esta reunión de las dos tradiciones. La tradición de la conquista contenida en nuestro credo, es un testimonio de las muchas gracias con que Dios condujo a su pueblo; es historia de la salvación. La tradición sinaítica celebra la venida de Dios

[3] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1963², págs 63ss.

a su pueblo, y en su mismo centro tenemos la voluntad de Dios plena de exigencias jurídicas, la revelación de su soberano derecho sobre Israel. Indudablemente la idea fundamental del credo, sencilla y soteriológica, adquiere una vigorosa infraestructura mediante la tradición sinaítica. En la unión de ambas tradiciones se dibujan los dos elementos de todo el mensaje bíblico: Ley y Evangelio.

b) *La elaboración de la tradición de los padres*

Sólo brevemente se trató en los sumarios, sobre la época de los padres (Dt 26,5; Jos 24,1; I Sam 12,8). En nuestro Génesis el material narrativo se extiende a lo largo de 38 capítulos. ¿Cómo podemos analizar estos materiales tan complejos? Hoy apenas se discute ya de modo fundamental su división en tres escritos-fuente: J, E, P. Ahora bien, dado que las narraciones tomadas de estas fuentes tienen a su vez—y también esto es seguro—una larga prehistoria, hemos de preguntarnos: ¿de dónde proceden, y de qué calidad es la información que ofrecen sobre Abraham, Isaac y Jacob? Si examinamos estas narraciones según el ámbito geográfico en que se desenvuelven, o sea por sus puntos de arraigo local, el resultado es que se reparten notablemente sobre el espacio palestino. Las historias de Jacob con Siquem (Gen 33,18s), Betel (Gen 28,11ss; 35,3ss) y en torno a Penuel (Gen 32,33ss), están afectas ostensiblemente al centro de Palestina, mientras que las narraciones referentes a Isaac nunca abandonan la comarca de Beerseba en el extremo sur (Gen 26). Ciertamente no todos los relatos sobre Abraham permiten una localización tan clara; pero es seguro que también se desarrollan en el sur (Mamré, Gen 18).

Este estado de cosas tan notable tiene que explicarse por el hecho de que los antepasados seminómadas de lo que luego fue Israel, se fueron haciendo sedentarios poco a poco y trasplantaron a santuarios palestinos las tradiciones que habían traído consigo. La consecuencia fue que su religión—que probablemente era un culto al Dios de sus padres [4]—se mezclase con antiguas tra-

[4] A. Alt, *Der Gott der Väter, Kleine Schriften* 1, 1964[4], págs 1ss.

diciones cananeas. Así como hoy ya no se duda de que Abraham, Isaac y Jacob fueron personalidades históricas como "receptores de la revelación y fundadores de un culto" (A. Alt), tampoco se debe valorar el material narrativo como si fuese biográfico. Estos materiales han pasado por muchas manos. En ellos no hemos recibido apenas nada que no sea más que algunos elementos característicos de índole histórico-cultural, referentes a las condiciones de vida de aquellas tribus. Tampoco ofrecen ningún punto clave para una datación, ni siquiera aproximada, de los patriarcas. Los modos de vivir de aquellos grupos seminómadas permanecieron iguales a lo largo de siglos, y nunca hicieron historia. Si se acepta (con J. Bright) que vivieron durante los comienzos del 2.º milenio, entonces entre ellos y los relatos del Yahwista mediaría un lapso de 900 años...

Queda pues: el Yahwista es quien nos relata cosas tocantes a los sucesos acaecidos a jefes remotísimos de Israel. No se le pasa por la imaginación interpretar (como haría un historiador moderno) las antiguas tradiciones a partir del antiguo mundo de nociones e imágenes de la "religión patriarcal" que antes existió. Más bien insertó ese mundo "anacrónicamente" en el elenco nacional que él y su tiempo se habían forjado en torno a la actuación de Yahwé en el hombre, y lo convirtió así casi en contemporáneo suyo.

Para forjar y ensamblar los diferentes materiales de la historia patriarcal—variadísimos y muchas veces obstruyentes—convirtiéndolos en una gran narración armoniosa, fue necesaria la intervención de toda una técnica redaccional. Estos numerosos relatos singulares y las unidades mayores que ya existían—los llamados "ciclos legendarios" (por ejemplo, el de Lot-Sodoma, el de Jacob-Labán)—, no pudieron atraerse entre sí por ellos solos de modo que se llegase a configurar un conjunto narrativo continuo que estuviera asimismo presidido por una técnica teológica determinada. La vinculación interna de los diferentes relatos hay que atribuirla en primer término a que todos juntos militan bajo el tema "promesa patriarcal" (especialmente la de la conquista de la tierra pero también la de la descendencia).

En unos casos, tal promesa se hallaba arraigada en los materiales tomados para la redacción del gran conjunto (Gen 15,18; 26,4,24), pero en otros es claro que fue "prendida" en ellos a posteriori por el Yahwista (por ejemplo: Gen 18,13; 22,17; 50,24).

De suyo, por lo menos la promesa de la tierra es un elemento que se remonta hasta la religión patriarcal. Naturalmente esta antiquísima promesa de una tierra, fue concebida inicialmente como promesa directa en las leyendas patriarcales. Prometía a aquellos "padres" que vivían seminómadas, la posesión de un país culto. Sin duda no contó originariamente con un abandono del país—que ocurriría poco después—, ni con su ulterior conquista (bajo Josué). Merced a la inserción de esta tradición patriarcal en el gran esquema histórico-salvífico de los sumarios históricos, aquella promesa antiquísima resultó notablemente interrumpida; el lector actual tiene que entenderla como indirecta, pues ahora se refiere a la conquista realizada bajo la égida de Josué. De este modo la relación existente entre los padres y la tierra sobre la que viven, aparece fundamentalmente como algo provisional, y todo el período patriarcal se convierte así en una situación intermedia muy peculiar, desde el punto de vista teológico, en un caminar de la promesa hacia su cumplimiento; lo que confiere a todos los acontecimientos el carácter de provisionales y a la vez un sentido prefigurativo preñado de misterio. El Hexateuco queda situado ya por el Yahwista dentro de un gran pragmatismo teológico: época patriarcal—promesa, conquista de la tierra—, cumplimiento. También la alianza de Abraham en cuanto elemento de la tradición, pertenece probablemente a aquella remota religión de los padres (véase Gen 15,17ss); mas ahora se halla claramente referida a la alianza sinaítica. La relación de los padres no sólo con la tierra sino también con Dios especialmente, es provisional; pues sólo alcanza cumplimiento en la revelación de Dios en el Sinaí, que es cuando la voluntad divina toma a su cargo la comunidad nacida de los padres.

Y finalmente se produjo una ampliación del contenido de los relatos patriarcales, al ser puestos en relación con Israel *entero* todos los acontecimientos de la época de los padres mediante su aplicación a la conquista de la tierra por Josué. Si tenemos en cuenta que las antiguas tradiciones cultuales de la época premosaica sólo concernieron a una comunidad cultual muy pequeña y que los numerosos relatos etiológicos tampoco tuvieron más que una validez regional limitada, podremos medir en todo su alcance la importancia significativa de esta su extensificación y su aplicación al Israel de las doce tribus.

Pero el Yahwista trabajó en la cohesión redaccional de los ma-

teriales procedentes de la tradición, todavía de otra manera: interpolando de vez en cuando "fragmentos intermedios". Se trata de perícopas que, como podemos ver con relativa facilidad, no remiten a una tradición antigua "desarrollada" sino que únicamente constituyen cortos "puentes", como si dijéramos, entre los materiales de la narración (por ejemplo, Gen 6,5-8; 12,1-9; 18,17-23). Es característico de estos fragmentos intermedios el poseer una buena dosis de reflexión teológica, y por ello nos son de gran importancia para determinar las nociones religiosas del Yahwista, que, de no ser así, sólo indirectamente podríamos conocer.

c) *La redacción, a guisa de pórtico, de la historia de los orígenes*

El Yahwista muestra una independencia máxima respecto a la tradición sacral que lo determina, al ponerle por delante una historia de los orígenes (Gen 2,4b - 12,3). La tradición de la conquista de la tierra había tomado como punto de apoyo la historia de los padres y jamás contuvo—fuese de la forma que fuese—enunciados sobre la historia de los orígenes, sobre la creación, etcétera. En este punto, deja al Yahwista en la estacada—valga la frase—, y reducido a sus propios recursos; mas eso implica a la vez, que queda en libertad para desarrollar sus concepciones particulares. Naturalmente resulta imposible aducir pruebas estrictas de que el Yahwista no tuviese predecesores en esta tarea de ligar la historia de los orígenes con la de la salvación. Y por otra parte no hay señal ninguna de que siguiese aquí una tradición precedente. Su aspecto es muy singular, y creemos poder discernir todavía en tal cual incoherencia del conjunto de la composición, los azares de todo primer intento.

La composición de la historia de los orígenes, construida por el Yahwista a partir de materiales muy dispares, proclama ante todo, con sobresaliente exclusividad, que toda corrupción y toda confusión existente en el mundo procede del pecado; mas también atestigua, cómo al abismo que continuamente se abre entre Dios y el hombre, corresponde por otro lado un misterioso acrecentamiento del poder de la gracia. La historia de la caída, la de Caín, la de Noé, muestran simultáneamente una intervención sal-

vífica de Dios, perdonando y sosteniendo. Tan sólo en la historia de la edificación de la torre, cuando los pueblos se dispersan y se pierde la unidad entre los hombres, parece ser el juicio de Dios la última palabra. Mas aquí, precisamente aquí, es donde la historia de los orígenes se engrana con la de la salvación: en medio de la plétora de naciones, Abraham es llamado para que "sean benditos en él todos los linajes de la tierra". Y así es como la entrada en escena de la historia de la salvación, responde a esa pregunta que la historia de los orígenes ha planteado: la pregunta en torno a la relación de Dios con los pueblos como conjunto. De modo que este punto de enlace de la historia de la salvación en Gen 12,1-3 no sólo es la conclusión de la historia de los orígenes, sino propiamente su clave.

En este religamiento entre historia de los orígenes e historia de la salvación, el Yahwista da cuenta del sentido y fin de la relación salvífica que Dios ha garantizado a Israel; da "la etiología de todas las etiologías veterotestamentarias" y se convierte aquí en verdadero profeta: sin fundarlo racionalmente ni hacerlo perceptible en sus detalles, anuncia como fin último de la historia salvífica realizada por Dios en Israel, el salvar el abismo que hay entre Dios y los hombres. La promesa de Gen 12,1ss contiene tres promesas de bendición:

1.ª Abraham es bendecido y se convertirá en un pueblo grande.
2.ª Yahwé concederá a la semilla de Abraham la tierra (Génesis 12,7)
3.ª En Abraham serán benditos todos los linajes de la tierra (Gen 12,3).

Las dos primeras promesas le fueron ya ofrecidas al Yahwista en la tradición de las leyendas patriarcales; la tercera sin embargo, es claro que no procede de ninguna de las tradiciones más antiguas, sino inmediatamente de la autoridad de la elucidación profética yahwista (cfr sobre esto, páginas 191ss).

2. Las tres fuentes narrativas

Las consideraciones precedentes presuponen cierto conocimiento, que ha llegado a imponerse dentro de la ciencia veterotestamentaria actual gracias a un trabajo de investigación que ha durado 200 años. Me refiero a lo siguiente: los Libros bíblicos desde el Génesis hasta Josué consisten en varias fuentes literarias que corren a lo largo de ellos, y que a posteriori el redactor superpuso y entremezcló con mayor o menor arte. Las dos fuentes más antiguas se llaman (a causa del uso característico que cada una de ellas hace del nombre de Dios) "Yahwista" (J) y "Elohísta" (E). Al Yahwista se le asigna una fecha en torno al año 950 aC y al Elohísta otra más tardía: unos dos siglos después, posiblemente. El Deuteronomio (D) debe ser considerado aparte desde el punto de vista literario; lo encontramos en el quinto Libro del Hexateuco, pero también hav adiciones y elaboraciones deuteronomistas en el Libro de Josué. La fuente más moderna es el escrito "Sacerdotal" (P); su elaboración (excluyendo desde luego las adiciones posteriores) se remonta sólo a la época postexílica; quizá entre los años 538 y 450 aC.

El significado de estas localizaciones cronológicas, que por lo demás no son más que meras hipótesis, no debe ser sobreestimado, pues sólo se refieren al estado definitivo de la composición literaria. El problema de la edad de cada una de las respectivas tradiciones literarias que atañen a cada una de estas fuentes, debe ser considerado separadamente. Así, por ejemplo, la más moderna de las tres (P) contiene una gran cantidad de materiales más antiguos y más recientes.

No es éste el lugar apropiado para una caracterización poco menos que exhaustiva de los modos de exponer de cada una de estas fuentes. Valgan algunas indicaciones.

Sólo voces de admiración puede suscitar la genialidad del relato *Yahwista.* Con razón se ha juzgado la maestría artística de estas narraciones, como una de las obras más grandes de la historia del pensamiento humano de todos los tiempos. Una claridad maravillosa y una sencillez extrema distinguen la presentación de cada escena. La parquedad de medios es verdaderamente pasmosa, y no obstante la mirada de este narrador abarca la totali-

dad de la vida humana con sus sublimidades y sus abismos. Ha convertido al hombre y a lo humano en objeto de su exposición, con un realismo inigualado; tanto los enigmas y conflictos de sus hechos y sus caminos externos, como los yerros y las turbaciones de lo más íntimo de su corazón. Es el gran psicólogo de los narradores bíblicos.

Mas no describe al hombre que se cree solo en el mundo con sus desesperaciones y sus deseos, sino a ese hombre al que se reveló el Dios vivo; a ese hombre por tanto que se ha convertido en objeto de interpelación divina, de divino juicio, de actuación y salvación divinas. Así pues, en la historia de los orígenes, pone él bajo las luces de la revelación las grandes interrogantes de la humanidad: creación y naturaleza, pecado y sufrimiento, hombre y mujer, disputas entre hermanos, el desorden en el mundo de las naciones, etc. Pero sobre todo se ocupa de los caminos de Dios cuando Israel comenzaba; de sus milagros patentes y de sus misterios ocultos. Ve la elección de la comunidad veterotestamentaria con todo lo que ella tiene de inconcebible, y da respuesta en Gen 12,3, al enigma de esta conducción divina con la plenipotencia de un profeta: "Yahwé es el Dios del mundo, su ser es sentido por doquier con el más profundo de los respetos" (Pr).

Y sin embargo la narración yahwista precisamente, está llena de los antropomorfismos más osados. Con el fresquito del atardecer, Yahwé pasea por el Jardín; cierra él mismo la puerta del Arca; desciende para contemplar la Torre de Babel, etc. Pero aquí habla algo que es totalmente distinto del candor ingenuo de un narrador arcaico; más bien se trata de esa despreocupación, de esa falta de reparos que no puede ser más que huella de una espiritualidad elevada y madura. Esta espiritualidad transparente como el cristal, pero también como el cristal quebradiza, propia de las narraciones yahwistas, sitúa a la exégesis correspondiente ante una tarea difícil, casi insoluble, si es que no quiere ofrecer un producto grosero.

La obra del *Elohísta* apareció uno o dos siglos más tarde. Poco después fue íntimamente fusionada con la del Yahwista por la mano de un redactor. A pesar de eso se distinguen entre sí con bastante claridad. En conjunto, no alcanzan el brillo y la maestría genial de la presentación yahwista. Los diferentes materiales han sido tejidos con mucho menor finura; así por ejemplo, se

subraya más el aspecto exterior y sensible de los milagros. La obra del Elohísta no plantea exigencias tan altas a la reflexión de sus intérpretes y lectores como la del Yahwista; es más popular, en el sentido de que toma la antigua tradición sacral viva en el pueblo y la deja tal cual es, la espiritualiza menos que el Yahwista. Esta peculiaridad concuerda con el hecho de que el Elohísta sólo pudo configurar unos contextos abarcantes, no tan amplios (cfr el finalismo que caracteriza a las historias de Abraham o de Jacob). Su vinculación con la tradición popular se acusa especialmente en su esquema global. El Elohísta comienza con Abraham, no conoce pues una historia de los orígenes. Queda así más cerca que el Yahwista de la antigua forma canónica de la historia de la salvación. El Yahwista se alejó de la tradición antigua mucho más que el Elohísta, al construir ese pórtico que es la historia de los orígenes; mientras que el Elohísta se siente más ligado a la forma antigua del credo, incrustada profundamente en la consciencia religiosa del pueblo gracias a una tradición que duró siglos.

Pero tendríamos de él una imagen falseada si no se mencionase el hecho de que en el Elohísta—superando lo simplemente popular—se acusan claros puntos de partida para una reflexión teológica. En muchos pasajes podemos percibir una elaboración teológica bien planificada de las antigua tradiciones. Vamos a citar sólo dos peculiaridades del Elohísta. La inmediatez de Dios respecto al hombre, sus apariciones, su continuo trato con la tierra, han quedado muy reducidas. El ángel de Yahwé clama desde el cielo, ya no se le concibe yendo y viniendo sobre la tierra (Gen 21, 17; 22,11,15). En relación con este distanciamiento de Dios respecto al hombre y a lo terrenal, tenemos la gran importancia que adquieren los ensueños. Ellos son ahora el plano espiritual donde la revelación de Dios alcanza al hombre; el campo neutral de los ensueños es en cierto modo el tercer lugar donde Dios sale al encuentro del hombre. Mas ahí no hay aún para el hombre acceso directo a la revelación de Dios, pues la interpretación de los ensueños no es una cosa factible sin más para el ser humano, ya que sólo se logra en virtud de una ilustración especial que viene de Dios (Gen 40,8; 41,15s).

A esta pérdida de la inmediatez de Dios y a su palabra revelada, corresponde en segundo lugar la gran importancia que adquiere el profeta y su ministerio en la obra del Elohísta. El pro-

feta es propiamente el mediador entre Dios y el hombre; y para esta misión es llamado. Es quien recibe la revelación de Dios, y quien lleva ante Dios con súplicas las peticiones de los hombres (Gen 20,7,17; Ex 15,20; 20,19; Num 11; 12,6ss; 21,7). La participación del Elohísta en los profetas y sus tareas es tan fuerte, que la hipótesis de que toda la obra elohísta procede de círculos proféticos antiguos tiene muchos visos de ser acertada. Pero nuestra exégesis no considera ser tarea suya el reconstruir esta obra-fuente de su forma primitiva. Su entrelazamiento con la del Yahwista es tan íntimo que no se lograría separarlas sin graves pérdidas en el texto. Daré cuenta caso por caso de las peculiaridades de la tradición elohísta [5].

En cuanto al escrito *Sacerdotal,* diré que es totalmente distinto de las fuentes que acabamos de caracterizar. Sus textos pueden ser reconocidos hasta por el profano, a causa de sus peculiaridades tanto en el fondo como en la forma. No se debe considerar este escrito como una obra narrativa; desde luego que no. Es realmente un escrito sacerdotal, una obra escrita por sacerdotes; es decir, contiene esencialmente una *doctrina,* es el precipitado de una reflexión teológica intensiva y ordenadora. De acuerdo con esto, la manera de exponer es distinta por completo. El lenguaje es concentrado y macizo, pedante y sin arte. Unicamente en las cuestiones capitales se diluye un poco la dicción—por lo general tan compacta—y se hace muy detallado, al esforzarse en describir conceptualmente el objeto de un modo total (por ejemplo Gen 1; 9; 17). Si en el Yahwista encontrábamos una narración de sencillez impresionante y nada didáctica (en el sentido estricto de la palabra) en el Sacerdotal encontramos un mínimo de narración expresiva y emoción artística. En este sentido se ha despojado de todo ornato que pueda regalar el oído.

Sin duda, en este su despojamiento está su grandeza; pues una sobriedad tan ceñida al tema es en realidad una manera de intensa participación, una concentración máxima en lo revelado por Dios. Aquí todo ha sido reflexionado y nada carece de alcance teológico, pues en esta obra tenemos la esencia del trabajo teológico de muchas generaciones de sacerdotes. No se ha to-

[5] A propósito del Elohísta, véase H. W. Wolff, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch,* en: *Ev. Theologie* 1969, págs 59ss.

mado el menor esfuerzo en describir al hombre como receptor de una revelación, ni en pintar sus circunstancias, sus conflictos, su problemática social o anímica. En este sentido las figuras de la exposición sacerdotal son completamente incoloras y vagas. Todo el interés se centra exclusivamente sobre lo que viene de Dios, sobre sus palabras, disposiciones, encargos y ordenanzas. Y así describe un curso histórico contemplando únicamente las disposiciones y ordenanzas divinas que se han revelado, ateniéndose tan sólo a esas divinas ordenanzas que van fundando y asegurando de modo creciente la salvación del pueblo de Dios. Escribe historia—pero no la historia de los hombres, sino sólo en la medida en que se pueda hablar de una historia de las ordenanzas de Dios sobre la tierra—. La "redacción" de una obra de este tipo no se puede contar ni por años ni por siglos, dado el crecimiento lentísimo, inacabable, de estas tradiciones sacrales. Si bien pudo recibir su forma definitiva en la época postexílica, también es verdad que junto a materiales más modernos y muy reelaborados teológicamente, hay también otros más antiguos con un aspecto sumamente arcaico y apenas modificado.

La taracea redaccional formada por este escrito-fuente, y el Yahwista y el Elohísta—que ya se habían fusionado en una unidad (el "Jehovista")—, no pudo ser tan íntima, dada la naturaleza del uno y la de los otros. Por regla general los textos sacerdotales fueron insertados en su lugar sin fusionarlos dentro del Hexateuco. En el Génesis, el redactor—prescindiendo de pequeños aditamentos sacerdotales—sólo se vio precisado en la historia del diluvio a mezclar en *un texto* las tradiciones P y J.

El Hexateuco en su forma actual nació de la mano de redactores que percibieron el testimonio de fe de cada una de estas fuentes en su peculiaridad respectiva, y lo consideraron vinculante. No cabe duda de que el Hexateuco, ahora en su forma definitiva, requiere mucho esfuerzo por parte de sus lectores. Muchas épocas, muchos hombres, muchas tradiciones y teologías han edificado esta obra gigante. Sólo adquirirá una recta comprensión del Hexateuco aquel que lo lea conociendo su dimensión en profundidad, quien sepa que en él hablan revelaciones y experiencias de fe pertenecientes a muchas épocas. *Pues ninguno de*

los estadios pertenecientes a la larga gestación de esta obra ha sido superado realmente; de todas estas fases recibió algo que ha perdurado en la forma definitiva del Hexateuco.

3. El problema teológico del Yahwista

Queda todavía por contestar a una cuestión, para que entendamos la obra yahwista (y elohísta) en particular.

En la obra del Yahwista se ha insertado un gran número de tradiciones cultuales singulares; materiales creados por el culto, formados y conservados durante largo tiempo. Pero ahora esta vinculación y aparato cultuales han quedado disueltos sin dejar rastro, como ya hemos visto. Es como si hubiesen pasado por el estado de crisálida y ahora hubiesen surgido libres con figura nueva. Todos ellos se han levantado muy por encima de su tierra-madre cultual, y tras haber alcanzado autonomía, se mueven en una atmósfera casi o totalmente ajena al culto. Este corte expresamente espiritual del Yahwista—casi sin parangón, por otra parte, en toda la historia de la fe veterotestamentaria—nos alienta como un fresco soplo venido de la época de Salomón, que fue una era de libertad de espíritu.

Pues bien, la pregunta es si este desarrollo de las tradiciones no constituyó el camino de una forzosa secularización, o si la pérdida sufrida por ellas a causa primeramente de su separación del culto no fue compensada por una vinculación teológica nueva y distinta. Un testimonio en el sentido teológico del término, sólo surge cuando hay relación con una revelación previa de un acto divino; y resulta en verdad inconcebible de todo punto, el que el Yahwista se pusiese a hablar a su pueblo sin una cobertura de esa especie para sus palabras.

Por tanto, no cabe duda de que será útil preguntar cuál fue el hecho divino bajo cuya sombra cobijó el Yahwista toda su obra. El antiguo Israel veía el hablar y el actuar de Dios, ligado siempre a instituciones sagradas; especialmente al estrecho ámbito del sacrificio y del oráculo sacerdotal. Pero también en el campo ya más vasto de la guerra santa, o del carisma de un dirigente elegido; en el "terror de Dios" que se abatía sobre el enemigo sin que hubiese una intervención humana previa, o en otros prodigios que se produjeron cuando la conquista de tierra santa; en todos

esos campos—digo—, se experimentaron las intervenciones graciosas y salvadoras de Dios. En el Yahwista, sin embargo, la actuación de Dios es considerada de manera esencialmente distinta. No es que él discuta las posibilidades con que contaron sus predecesores, pero sí supera en mucho sus concepciones de la fe. El Yahwista ve por igual la actuación directora de Dios, tanto en las cosas tocantes a la gran historia como en el callado transcurso de la vida de un hombre, la percibe en las cosas sagradas y no menos en las profanas, lo mismo en los grandes milagros que en la intimidad más recóndita de los corazones. (En las historias de Jacob y José nos veremos conducidos incluso a la idea de que Dios actúa hasta mediante el pecado de los hombres...) En una palabra: el centro de gravedad de la actuación divina trasciende de súbito las instituciones sacras, y queda quizá más oculto a los ojos de los hombres, pues ahora es también la esfera de lo profano un ámbito de dicha actuación.

La actuación de Dios es vista pues de manera más total, sin intermitencias, con mayor continuidad. El Yahwista expone *una sola* historia de las disposiciones y directrices de Dios. Y en todas las esferas de la vida, patentes o latentes, se revela la Providencia del Señor.

Esta manera de considerar las cosas, que no ve la actuación de Dios ligada a las instituciones cultuales santificadas desde tiempos remotos, sino que se atrevió a descifrarla retrospectivamente en la enmarañada madeja de los caminos seguidos por la historia política y personal, constituyó algo nuevo respecto a la antigua concepción cultual de los patriarcas; pero se halla efectivamente en vinculación intimísima con los grandes acontecimientos históricos, en especial con los acaecidos en tiempos de David. La antigua confederación de tribus (época de los Jueces) se había disuelto, y la vida del pueblo comenzaba a salir del cascarón de las formas antiguas donde había anidado, y a convertirse en profana. Ya en tiempos de Saúl, la voluntad estatal se había emancipado dé las antiguas ordenanzas cultuales; proceso que realizó desde luego nuevos progresos bajo el aparato estatal davídico—construido ajustándose más a un plan—, bajo su joven corte y bajo su organización militar. Los diferentes campos de la vida del pueblo se fueron haciendo cada vez más independientes y presentaron mayores exigencias. Sea como fuere, la época en que las ordenanzas sacrales estaban por encima de todas las de-

más reglas de la vida, había pasado. ¿Supuso esto que Israel fue dejado de la mano de su antiguo Dios, del Dios de los patriarcas y de Moisés? ¿Supuso esto su salida del radio de acción de su salvación y su guía? He aquí la gran pregunta.

No le será difícil al lector encontrarle respuesta, leyéndola en la obra del Yahwista. Esta narración bulle de confianza poderosísima en la cercanía de Yahwé, en la inmediatez de su égida y en la posibilidad de hablar de todo—hasta de lo más simple—con nuevo lenguaje religioso. Verdad es que para realzar todo el elenco nocional del Yahwista hay que poner a contribución junto a su historia de los patriarcas, también los relatos que figuran en el Exodo y los Números sobre Moisés, sobre el acontecimiento del Sinaí y sobre la peregrinación por el desierto. Quedará entonces claro que los tiempos antiguos, incluida la época de los Jueces, han quedado muy atrás. Pero de todos modos, es tanto lo que se destaca la situación histórica presupuesta por la obra del Yahwista, que ésta no pudo menos de haber sido producida en los primeros tiempos posteriores a la formación del Estado. Resulta curioso ver cómo las tribus han abandonado ya su vida política propia, sin que por otra parte no se pueda vislumbrar en parte ninguna absolutamente nada de la profunda división de Israel en dos reinos [6]. Pero mucho más importante que los cambios políticos (inducibles desde el efecto a la causa), es la mutación sufrida por las nociones religiosas que se habían convertido en "más modernas" respecto a las de los arcaicos tiempos de los Jueces. Tras la obra del Yahwista tenemos una nueva experiencia de Dios. Diríase que en esta obra, que es sin embargo una historia única de disposiciones y directrices prodigiosas, podemos ventear también la frescura y el regocijo de todo descubridor.

Había que hacer estas consideraciones, a fin de que el lector de tales historias no se engañe a sí mismo por lo familiares que le son, sino que pueda captarlas en toda su revolucionaria actualidad partiendo de un trasfondo totalmente distinto.

[6] Con más detalles en H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1964, págs. 345ss.

4. Los problemas hermenéuticos del relato del Génesis

El conocimiento del largo camino recorrido por las diversas tradiciones hasta que recibieron la forma definitiva actual con que aparecen en nuestro Génesis, dificulta por lo pronto la labor del exegeta. Existen ante todo dos grupos de problemas hermenéuticos cuya respuesta hemos de discutir.

Desde hace algún tiempo la ciencia veterotestamentaria denomina a estas tradiciones "leyendas; sagas" *(Sagen)*. Por tanto, la primera tarea del exegeta será tomar en cuenta con precisión este concepto, y las posibilidades y límites que para su aplicación se ofrecen. La segunda tarea proviene del hecho de que estos relatos, surgidos aisladamente en otro tiempo, han sido reunidos ahora en vastos conjuntos, y hay que interpretarlos—es claro—a partir del marco de tales conjuntos y según el puesto que a cada uno le fue asignado dentro de ellos. Finalmente, debido a la combinación de fuentes, han surgido entre los textos, relaciones y cambios de efecto teológico que necesitan una explicación. En conexión con este problema, es menester ahora plantear y responder de manera nueva a la cuestión de la historicidad de estos relatos (en esta su múltiple forma).

Mérito imperecedero de H. Gunkel es el haber analizado las unidades narrativas de origen y haberlas segregado del conjunto total, con notabilísimo carisma estético en su gran comentario del Génesis [7]. Estas tradiciones particulares eran de especie muy distinta. Ya vimos: un cierto número de ellas pertenecían a las narraciones etiológico-cultuales; otras obedecían a la necesidad de explicar determinadas peculiaridades de las relaciones mutuas entre las tribus y los pueblos después de su formación (son pues tradiciones con etiología etnológica). Algunos de estos relatos poseen ya el corte de pequeñas composiciones configuradas noveladamente. No hay que rechazar por principio la hipótesis de un carácter originariamente fluctuante de tal o cual relato en su forma más arcaica—nótese bien que hablamos por lo pronto de la forma *pre*-literaria de estas tradiciones—. En estas tradiciones tan

[7] *Genesis übersetzt und erklärt*, 1922[5].

antiguas tenemos que vérnoslas en gran parte con *sagas:* he aquí una puntualización definitiva. ¿Qué significa esta afirmación, que hoy ni es ya nueva ni es científicamente impugnable, y sobre la cual reina sin embargo tanta confusión para el exegeta?

La desconfianza respecto a la leyenda o saga se apoya por regla general en la cuestionabilidad de su valor "histórico". Se las considera un producto de la fantasía poética, y como tal no tienen nada que ver con la realidad histórica o, en el mejor de los casos, su relación con ella es frágil. Consciente o inconscientemente, esta infravaloración parte de que veneramos unilateralmente a la historiografía, de la que se cree que registró exacta y fielmente todo aquello que la leyenda sólo transmite de forma oscura y desfigurada de mil modos [8]. Este veredicto—al que podríamos calificar de materialismo histórico—implica un grosero desconocimiento de la naturaleza de la leyenda (o saga) v constituye una característica típica de la ciencia decimonónica de la Historia, tan llena de virtudes por otra parte [9].

No; la leyenda es el resultado de una actividad del espíritu totalmente distinta de la historia; y se hará muy bien en comparar ambas magnitudes lo menos posible. Sólo en un punto coinciden—y ésta ha sido, entre otras, la causa de fatales comparaciones—: también la leyenda se ocupa de la historia; y esto se puede aplicar, por tanto, a las leyendas bíblicas, incluso a aquellas que tratan materiales aparentemente no históricos. Sea cual fuere la leyenda que nosotros examinamos en cuanto a su intención original más elemental, siempre veremos que quiere narrar un acontecimiento real y único perteneciente al ámbito de la historia, y pretende en consecuencia (a diferencia del "cuento" por ejemplo, cuyo propósito es más bien el de servir de entreteni-

[8] "La forma que provisionalmente hemos llamado Historia actúa como enemigo de la saga; la amenaza, la acosa, la calumnia, y tergiversa sus palabras en su misma boca. Lo que era positivo en uno de estos campos de las ocupaciones del espíritu, se convierte en negativo al pasar al otro. Lo que era verdad se torna en mentira. La tiranía de la Historia lleva incluso a afirmar que la saga no existió sino que constituía una especie de tímido preestadio de la Historia misma". A. Jolles, *Einfache Formen,* 1956^2, página 64.

[9] Así por ejemplo en el diccionario Grimm se encuentra este concepto de saga: noticia de acontecimientos pasados, carente de credibilidad histórica.

miento) ser tomada muy en serio. En una palabra: quiere "que la crean" [10].

Mantengámonos pues para todo lo que sigue, firmes en esta idea: la leyenda no es en modo alguno únicamente el producto de una fantasía que vaga libre; también ella evoca historia. Es la forma preeminente en la que un pueblo expuso su historia primitiva. Y naturalmente no se cree obligada a cumplir las modernas exigencias de exactitud. La leyenda, la saga [11] procede de una edad de la vida de los pueblos totalmente distinta. Arraiga en una forma social pre-estatal. Lo cual quiere decir también que vive y crece en unos tiempos en los que aún no se ha desencadenado por completo el conocimiento histórico de corte lógico, y en los que rigen, por tanto, con más libertad las fuerzas de un modo de comprender las cosas por barruntos, presentimientos, y valoraciones intuitivas; casi se le podría llamar "visionario". En sus leyendas, los pueblos se ocupan de sí mismos y de las realidades en que se encuentran situados. Es una percepción y una interpretación, no sólo de lo antaño acaecido, sino de aquellas cosas ya pretéritas pero que misteriosamente se hallan presentes y determinan la actualidad. De la misma manera que existen ciertos acontecimientos o decisiones del pasado que determinan toda la vida del individuo, así también en la vida de las tribus y de los pueblos hay cosas pretéritas que influyen directamente sobre la actualidad, y la configuran. Y es la leyenda, mucho mejor que la historiografía, quien sabe desentrañar esa misteriosa actualidad de lo que parecía pretérito. Puede hacer presentes cosas, de modo que cualquiera pueda percibir su importancia; mientras que la historiografía (suponiendo que hubiera podido estar presente entonces) las hubiera pasado por alto probablemente. Existe otra historia que el pueblo hace junto a la de los hechos exteriores, como guerras, victorias, migraciones y catástrofes políticas; es una historia íntima, una historia que se desarrolla en otro plano, una historia de las vivencias y las experiencias más interiores, de extrañas guías, un trabajar y un madurar en los misterios de la vida. Y eso para Israel significa: una historia con Dios.

[10] A. W. Schlegel, *Sämtliche Werke* XII, 1847, pág 387; K. Wehrhan, *Sage,* en: *Sachwörterbuch der Deutschkunde* 2, 1930.

[11] Sobre las sagas en el antiguo Israel podemos ver K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* 1973³, págs 188ss.

Como vemos, los objetos de los que se enseñorea la leyenda son de una calidad especial. Pero ante todo: el modo legendario de exponer y hacer presente el pasado tiene también sus peculiaridades inconfundibles. Por ejemplo—por no mencionar en principio más que un aspecto general—es un hecho, que las leyendas patriarcales a pesar de su polimorfismo han conservado, por así decirlo, un ambiente, una atmósfera espiritual y religiosa que es ostensiblemente característica de la época premosaica; y podemos decir que fue precisamente un privilegio de la leyenda sobre las restantes formas "más exactas" de tradición, el conservar tales matices íntimos, poco menos que imponderables, de la juventud de un pueblo. Así pues la leyenda se enseñorea ocasionalmente de cosas imperceptibles, y que sin embargo son con frecuencia datos cuyo alcance interior es mucho mayor que el de esos otros hechos exteriores que consigna la historia *(Historie),* pues influyen durante mucho más tiempo y por ello siguen determinando la existencia de las generaciones posteriores. Frecuentemente es todo un mundo de acontecimientos—de acontecimientos reales, vividos—lo que abarca una sola de estas sagas. La leyenda alcanza pues una densidad mucho mayor que la historiografía.

Esto se acusa también en el estilo. Este arte elemental de exponer todo lo que es humano, ha crecido a lo largo de un proceso dél narrar y del escuchar que ha durado siglos. Arte que permite hablar con gran sencillez de las cosas grandes y de las pequeñas, sin menguarles su contenido; arte que es el primero donde aparece la única forma monumental capaz de ajustarse a esos contenidos. Las tradiciones bíblicas se caracterizan por un general ahorro de las expresiones que apunten al lado sensible de los acontecimientos o de los hombres. Lo que el hombre pensó o sintió, aquello que le conmovió o impulsó, queda oculto tras los acontecimientos objetivos. Mas cuando, por ejemplo, el narrador pone de manifiesto algo tocante al miedo o al pavor que haya podido sobrecoger a un hombre (Gen 15,12; 32,7), entonces las menciones de esa clase tienen efectos mucho más elementales precisamente por estar muy poco gastadas.

Quien quiera entender correctamente estas leyendas, tendrá que hacer suyo un concepto de "historia" *(Geschichte)* mucho más amplio y profundo, que el que tantas veces vemos hoy correr por

ahí. La inmensa mayoría de las veces, al comienzo de la leyenda tenemos un hecho "histórico" que actúa como catalizador; pero a partir de ahí se refleja en ella una vivencia histórica de la comunidad en cuestión, que alcanza hasta la actualidad del narrador. Por regla general este segundo elemento constitutivo es el más poderoso, y con frecuencia prepondera tanto, que es capaz de elevar y ampliar el material hasta convertirlo en tipo histórico tras el cual se va desdibujando cada vez más lo que originariamente ocurrió de verdad. En otros casos el grado de elaboración interna y de configuración de los materiales por la posterioridad es bajísimo, como podemos ver por ejemplo en la tradición referente a la alianza de Dios con Abraham (Gen 15,7ss), leyenda cultual que visiblemente ha conservado en esencia su forma arcaica.

A pesar de las grandes diferencias de estilo y tema que separan unas de otras las leyendas de Abraham, Isaac y Jacob, hay algo que las liga entre sí: con excepción de Gen 14 todas se mueven dentro del mismo marco sociopolítico, que es el de una familia firmemente centrada en sí misma [12]. Sí; la familia a la que acaecieron tantas cosas sensacionales, en la que se soportaron tensiones tan gigantescas, no es aquí un ámbito parcial de la vida social del hombre, que coexiste con otras formas de vida en común. Es más bien el ámbito total donde alienta la convivencia de los hombres; es el marco de toda actividad humana, tanto para la política y la economía como para la religión. Dentro de su campo adquieren los grandes acontecimientos conmovedores—sea el nacimiento de un niño o sea una reyerta—un peso específico que sólo él les puede atribuir.

Este arraigo de los materiales narrativos en la familia o en la parentela *(Sippe)* es señal de su gran antigüedad. Verdad es que en el curso de la transmisión de cada relato se han cambiado muchas cosas lo mismo en cuanto a la forma que en cuanto al contenido. Y así se advierte—y con razón—una elaboración posterior de tradiciones antiguas merced a elencos novelados, e incluso temas procedentes de los cuentos [13]. Pero tampoco esto hace peli-

[12] C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis,* Forschung am Alten Testament, 1964, págs 35-39.

[13] O. Eissfeldt, *Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen,* en: *Eucharisterion für H. Gunkel* 1, 1923, páginas 56ss.

grar en modo alguno la "historicidad" de la leyenda, por cuanto que con la ayuda de dichos medios se hacen perceptibles experiencias y acontecimientos reales; la leyenda no puede relatar de forma abstracta, sino que su manera de dar cuenta de una cosa es muy plástica la inmensa mayoría de las veces. La historia *(Geschichte)* no ha entrado en la leyenda directamente, por así decirlo; sino que primero ha sufrido una transfiguración en la reflexión popular y se refleja de modo hasta cierto punto fragmentario en imágenes particulares. Forma parte de este peculiar proceso de plasmación en imágenes, principalmente el esfuerzo por hacer perceptibles en un individuo hechos históricos que originariamente pertenecían por completo a una comunidad. Israel ha visto en Abraham y Jacob, cuanto más largamente con una sencillez tanto mayor, las necesidades y la promesa de su existencia ante Dios. Con ello no quiero decir que tales figuras no sean absolutamente nada más que proyecciones a posteriori de la fe del pueblo sobre los tiempos primitivos. Quiero decir que esos materiales no permanecieron archivados sin que nadie los tocase, sino que con el correr de una tradición que abarca siglos, fueron remodelados y ampliados en su contenido. Por ejemplo, sería entender sólo a medias la leyenda del combate nocturno de Jacob junto al Yabboq y pasar por alto sus aspectos más esenciales, si se admitiese que su significado se agota con la pintura de un hecho pasado hace mucho tiempo siguiendo con toda la objetividad posible el suceso tal como ocurrió. No; la leyenda de Gen 32, 22ss en su forma actual habla con el ropaje y el estilo de una narración ya pretérita, sobre cosas que a la vez resultan plenamente actuales. Israel vio reproducido en lo entonces vivido por Jacob algo de sus propias relaciones con Dios; así la leyenda adquiere una maravillosa transparencia y sólo así se convierte en testimonio de una actuación de Dios, histórica a la vez que perfectamente actual.

En el antiguo Israel la fe fue la más principal de las fuerzas configuradoras de leyendas; en cualquier caso ni una de estas sagas quedó sin recibir su impronta y su orientación decisivas. Es perfectamente posible distinguir en concreto la cuantía de esta reelaboración, de este cuño y de este alineamiento. Hay leyendas —ante todo las que fueron cultuales—que desde su comienzo hasta la maduración de su forma definitiva, fueron surgiendo por la influencia configurativa de la fe de muchas generaciones. Otros

materiales vivieron durante largo tiempo en la boca de las gentes formando parte del elenco narrativo de tipo más bien mundano (quizá hasta de dudoso valor), antes que fuesen insertados en el mundo de las imágenes religiosas.

Pero no se crea que esta "incautación", al haber modificado los contenidos de las leyendas sólo tardíamente y hasta cierto punto, tuvo por ello un carácter superficial y no afectó de modo más profundo a esos contenidos en sus puntos esenciales. La opinión correcta es la contraria. Cuanto más tardía sea la redacción de una leyenda, tanto más meditada está desde el punto de vista teológico, y menos ingenua es. Y si esta modificación ha cambiado muy poco la configuración exterior del texto, por ejemplo si resultase que en un caso lo único incluido fuese el nombre de Yahwé, ello constituiría, sin embargo, un hecho profundamente revulsivo, pues ese nombre de Yahwé que ha sido incluido a posteriori está lleno de exigencias [14]. Al ser referidos a Yahwé estos antiguos materiales, al hacerse perceptible Yahwé por encima del contenido —quizá de carácter profano, en otro tiempo—de las leyendas, el resultado fue una total remoción del viejo sentido inmanente en ellas y una nueva iluminación, una nueva transparencia hasta en sus rincones más recónditos de los datos narrados. Y así tenemos que contar con que ciertos rasgos particulares, antes de carácter accesorio y sin transcendencia, han adquirido un significado muy denso para lo sucesivo. En esta incautación de viejos elencos legendarios por la reflexión teológica, no se refleja otra cosa que lo que Israel experimentó en grande a través de la revelación de Yahwé: la aprehensión de todos los dominios de la vida, de la profanidad entera, por la voluntad de Dios que promete y exige.

Y así, se puede decir puntualmente que las historias de los patriarcas tratan más de Dios que de hombres. Los hombres no son importantes por sí mismos, sino sólo como objetos de un plan y una actuación de Dios. Mas ante todo tenemos que preguntarnos en qué aspectos y en qué sentido han de ser entendidos correctamente como modelos Abraham, Jacob o José en virtud de su actuación propia o por el hecho de que el narrador los haya conservado. En algunos casos—por ejemplo Gen 13; 15,6; 22,1ss—tie-

[14] "Casi no necesitamos más que tachar el nombre de Yahwé, para hacer desaparecer todo el barniz con que Israel recubrió los cuadros extranjeros." H. Gressmann, en ZAW 1910, págs. 74s.

nen realmente carácter de modelos. Tales relatos, junto a varios otros, buscan suscitar la *imitatio,* el "seguimiento". Pero son los menos. Las figuras de los padres van dibujadas con sobrio realismo, que no sofoca en absoluto nada que pueda mover o elevar al hombre; pero por otra parte la debilidad y los fallos se presentan incluso en toda su aspereza a veces. Piénsese simplemente en las tres variaciones de la narración sobre los peligros en que fue puesta la matriarca (Gen 12,10ss; 20,1ss; 26,7ss)[15]. Las historias patriarcales están notablemente exentas de esa tendencia a esclarecer e idealizar las figuras del pasado, que tan preponderante papel desempeñó en la literatura de todas las naciones. Igual que todo el resto del AT, las historias patriarcales dibujan—y no en último lugar—una imagen de hombre a la que llegó Israel tras larga conversación con Dios. Es la imagen de un hombre que está enseñado a escuchar la interpelación divina, y se sabe cobijado por la mano conductora de Dios.

Podemos pues preguntarnos si el calificativo de "leyenda" es adecuado para estos materiales tan hondamente configurados por la fe. Puede en efecto inducir a error si consideramos la forma actual de las tradiciones veterotestamentarias; pues ya desde el punto de vista literario tenemos que vérnoslas con narraciones que han sido realzadas hasta alcanzar una forma de elevado nivel artístico, y que se atreven a reflejar caminos histórico-salvíficos sobre el espejo de imágenes de Dios continuamente renovadas.

La libertad con que J, E o P podían actuar respecto a los materiales de que dispusieron a fin de darles una nueva forma literaria, fue grandísima. De todos modos era mucho más restringida que la que podría reclamar para sí cualquier escritor occidental moderno. Quizá no haya rebasado el Yahwista los límites de un cierto pulimento de los perfiles arcaicos y la adición de unos cuan-

[15] Fr. Delitzsch observa a propósito de la historia de Tamar (Gen 38): "Así... se configuraron los principios de la tribu de Judá merced a una asombrosa mezcla de pecado humano y divino gobierno... Qué llanas son sin embargo las figuras de los antepasados de Israel. Hay en ellas casi más sombra que luz. El orgullo nacional no ha intervenido ahí para nada. No hay en ellas trazas de mitos idealizantes. Su grandeza reside en el hecho de que triunfan por la fuerza que les presta la gracia que les es concedida, y, cuando son vencidas, siempre vuelven a resucitar. Sus faltas hacen resaltar su grandeza historicosalvífica. Incluso Tamar, a despecho de todos sus errores, es por su sabiduría, su dulzura y su nobleza una santa conforme a los cánones del AT" (págs 451s).

tos toques discretos y bien determinados, al elaborar los diferentes relatos. Naturalmente pudo actuar con mayor libertad al ensamblar narraciones originariamente independientes. Y aun cuando haya encontrado en ciertos casos esbozos o puntos de partida para agrupar diferentes tradiciones convirtiéndolas en pequeños conjuntos, no cabe duda de que la composición propiamente dicha de los relatos del Génesis es obra suya. Esto es importante: logramos captar lo peculiar del Yahwista, su concepción teológica de base, mucho menos dentro de los relatos particulares que en el carácter específico de toda la composición. En la manera como él ha ordenado los materiales unos con otros, y los ha relacionado y acomodado entre sí, es donde se expresa esencialmente la teología yahwista de la historia. Esta concepción teológica del Yahwista es tan importante para el exegeta, porque ha llegado a constituir en cierta medida el canon de la exposición de las otras fuentes y, con ello, se ha convertido en determinante de la forma final de nuestro Génesis.

Ya hemos señalado (página 26s) cómo el Yahwista ha configurado en la historia de los orígenes (Gen 2-11) y partiendo de los materiales más dispares, una historia del progresivo alejamiento de la humanidad respecto a Dios. Evidentemente los relatos sobre Abraham han sido colocados bajo el tema: el retraso de la promesa. La peculiaridad con más resalte que ofrecen los relatos yahwistas (y también los elohístas) si lo comparamos con el escrito sacerdotal, es la descripción especialmente pormenorizada de la situación subjetiva de aquel que recibe la promesa; la descripción minuciosa de los conflictos, las pruebas y los errores en los que se vieron metidos los patriarcas—y precisamente por haber recibido la promesa—a causa de sus crecientes reafirmaciones por una parte, y por la otra debido a la tardanza en su cumplimiento.

Comparemos los relatos Gen 12,10ss (Abraham y Sara en el palacio del Faraón) y Gen 16 (Agar). En Gen 12,10ss tenemos: inmediatamente después de la gran promesa de Dios—reforzada entre tanto por la promesa de la tierra, Gen 12,7—se yerguen enormes dificultades (hambres en el país prometido). Abraham actúa como si no tuviese ninguna confianza en lo dicho por Dios, es decir, de manera realmente incrédula. Dios salva a aquella que había de ser la antepasada de Israel y mantiene su promesa por encima de todos los profundos fallos del que había de ser here-

dero de lo prometido. Este relato, que aparece en triple forma a lo largo del Génesis (Gen 20 y 26) revistió ostensiblemente una gran importancia para los antiguos. Muestra algo de las confusiones y perplejidades que la divina promesa desencadena en el hombre, pero muestra aún más la fidelidad de Yahwé, el cual se atiene a su plan salvífico traicionado por los hombres de mil maneras.

Veamos ahora el segundo texto (Gen 16). Desde el punto de vista de los hombres, queda excluida la posibilidad de que Sara tuviese un heredero de la promesa. Este enigma empuja a los interesados a obrar por su cuenta; desencadena una actividad que pretende forzar con medios humanos el cumplimiento de la promesa, pues los hombres no confían en que Dios la cumpla. Pero aquel Ismael engendrado en la rebelión y en la incredulidad, no puede ser el hijo de la promesa. Dios estará con él, pero será un hombre violento, envuelto en una lucha de todos contra todos.

Ambos relatos enfocan desde el punto de vista de la psicología de la fe, dos posturas extremadamente diferentes de Abraham respecto a la promesa. Surgen dos actitudes fundamentales, que revisten una forma poco menos que típica: la falta de atención a lo que Dios prometió; y el intento de obtener por la fuerza, por la propia fuerza, lo que Dios había ofrecido. En ambos casos se desencadena una actividad a causa de las dificultades que se habían abatido sobre el portador de la promesa, una actividad, digo, que contrarresta los planes de Yahwé. Ese conocimiento de un plan salvífico concebido por Yahwé y la seguridad de que dicho plan salvífico ya conocido contrasta con la actuación del hombre, recuerda mucho a la plenipotencia de los profetas los cuales en ciertas ocasiones afirman conocer planes salvadores de Dios a muy largo plazo. La exigencia de una unicidad psicológica en cada figura humana que dibujaban, era empero ajena a estos narradores.

Naturalmente no cabe esperar de una composición que alinea los materiales previos más dispares, un desarrollo temático riguroso; a veces los relatos carecen recíprocamente de flexibilidad. En la historia de Labán por ejemplo, no podemos escapar a la impresión de que las diferentes tradiciones a las que el Yahwista estaba ligado por la historia de la tradición se opusieron más que otras a una impregnación temática, a causa de su densidad y de respectivas particularidades. Y, sin embargo, no se puede negar la intención de una recapitulación temática del conjunto. La histo-

ria de Jacob en su forma jehovista se halla sostenida internamente como lo está un puente sustentado por dos columnas: la historia de Betel (Gen 28), y la historia de Penuel (Gen 32,22ss). Y en ambos casos la paradoja de la actuación divina es agudísima: allí donde Jacob ha vivido la peor de las bancarrotas, allí donde esto se derrumba, donde la bendición parece convertirse en maldición, Dios le concede su promesa; y donde el relato nos muestra a Jacob lleno de bienestar y donde él cree no tener ya que superar más que la querella con Esaú, Dios se abate sobre él como fantasma nocturno. ¡Incluso aquí, se trata de una bendición! (Gen 32,26). Estos dos bloques narrativos tan punzantes, pretenden visiblemente subrayar el pensamiento teológico que es eje del relato y mover al lector a que lea toda la historia de Jacob en función de la impenetrabilidad y la libertad de los caminos de Dios.

Cualquier explicación científica tendrá que intentar por lo pronto comprender los materiales narrativos del Génesis, tal y como fueron entendidos en Israel en función de las grandes obras narrativas J, E y P, es decir, en la época que va desde el siglo IX hasta el V aC. Y esto es muy difícil, precisamente porque los narradores no interpretan inmediatamente los acontecimientos; porque se retraen por completo de emitir un juicio. No acuden en ayuda del lector con explicaciones, sino que le conducen a través de los acontecimientos sin entrar en valoraciones del obrar o el no obrar del hombre; y eso porque presuponen que estos sucesos son suficientemente elocuentes como para interpelar por sí mismos al lector o al oyente. Por ello el exegeta renunciará de antemano a toda investigación sobre el sentido concreto que haya podido tener un relato. El intérprete tendrá que conceder que el relato sólo ha podido mover en un sentido la reflexión del lector. Asimismo el exegeta deberá reservarse el derecho a rechazar interpretaciones que no cuadren con la narración, o con la comprensión de los lectores. Para orientarse necesita leer por sí mismo cuidadosamente. Será para él gran ayuda el pensamiento conductor que abraza todos los diversos relatos, es decir el tema de la promesa del que ya hemos hablado (páginas 24ss). Todo cuanto les aconteció a los patriarcas se halla bajo el signo de un plan divino de salvación, que sobrepasando el marco de la vida de estos hombres se dirige hacia una meta mucho más lejana.

Cuando el lector de nuestros días plantea el problema de la "historicidad" de aquellos acontecimientos, deberá en primer lu-

gar tener bien claro que los antiguos narradores no conocieron en absoluto este problema tan acuciante muchas veces para el hombre moderno, y mucho menos que viesen en él una disyunción excluyente: "o sí, o no". Tenemos pues que intentar responder a esta cuestión por vías indirectas, es decir partiendo de la esencia de estas narraciones.

Las consideraciones que a este respecto hemos hecho en otra parte (véanse páginas 24, 39s) ya han aportado algo: la antigua y candorosa concepción de la historicidad de estas tradiciones como relatos sobre la vida de los patriarcas que merecen el crédito otorgado a las biografías, ha caído por tierra. Si los relatos de Gen 18; 22; 28; 32 fueron antes leyendas cultuales palestinas antiquísimas (es decir preisraelitas y precananeas...), y es patente que no fueron puestos en relación con las tradiciones patriarcales más que después de la emigración de Israel, nosotros no podemos concederles la validez de documentos directos sobre la vida de los patriarcas. Y con la mayoría de las historias patriarcales ocurre lo mismo. (No se puede discutir que algunos elementos—que luego fueron creciendo deformados al compás de la narración—se remontan efectivamente a los "tiempos de los patriarcas"; pero esto no muda ni en un ápice el juicio de conjunto). Se cuentan cosas pretéritas, incluso remotísimas; pero el Dios que gobierna los aconteceres y habla a los padres es Yahwé, desconocido todavía para los antepasados premosiacos de Israel (Ex 3,13ss; 6,6).

Asimismo el campo de fuerzas religioso dentro del cual hubo de acreditarse la fe de Abraham entre impugnaciones y creencias, es más el del narrador y su tiempo, que el de dicho antepasado de Israel. Pues al narrador no le interesaba hacer revivir una situación religiosa que había pasado ya desde hacía mucho. Al contrario: en estos relatos se produce todo cuanto Israel había experimentado en su vinculación a Yahwé hasta los tiempos del narrador. Mediante estas leyendas los narradores expresan de modo mucho más fundamental, lo que acaeció a Israel a lo largo de su historia con Yahwé. En este sentido, las narraciones se hallan profundamente ancladas en la historia. Así por ejemplo ya no es posible averiguar qué acontecimiento histórico se halla tras la narración de los riesgos que Abraham hizo correr a su mujer, matriarca de Israel; incluso hemos de aceptar, que la transposición de estos materiales a Abraham y a Sara se produjo a posteriori (véase la exégesis de este pasaje). Por ello se podría decir,

apurando las cosas, que este pasaje no es "histórico" *(historisch)*; pero para la comunidad sí era eminentemente histórica *(geschichtliche)* la experiencia de que Dios salvaguardó milagrosamente la promesa por encima de todos los fallos humanos. Así pues es propio de estas narraciones un alto grado de densidad, al compendiar en sí experiencias que la fe de la comunidad fue aportando lentamente, quizá durante siglos. Y esto es lo que confiere a tales relatos su peculiar carácter testimonial. Si la historicidad de las narraciones patriarcales reposa ahora esencialmente sobre experiencias de fe de la comunidad, ello tendrá consecuencias de largo alcance para la exégesis. Evidentemente.

Nadie discute que son muchos los peligros que amenazan a una exégesis como la que aquí insinúo. Estoy decididamente en pro de un alto grado de espiritualización—pues opino que la sutil espiritualidad de estas narraciones en su primera redacción literaria, ha sido menospreciada con exceso—; pero sé que a esta orientación de la exégesis le acecha el peligro de un vaciamiento de contenido hasta ir a dar en lo meramente alegórico. Peligro al que hay que oponerse con resolución. Pongamos bien claro que este elemento teológico comunitario del que ahora hablamos, nunca debe ser expuesto como contenido único de estos relatos. Es desde luego un componente importante que siempre hemos de tener en cuenta; pero junto a él se han mantenido en cada una de las tradiciones particulares, rasgos de su sentido antiguo—del más antiguo, incluso—que el exegeta no debe pasar por alto. Ningún reglamento hermenéutico, por grande que sea la finura con que ha sido concebido, podrá marcar esta línea media por la que se les conserva a estos relatos el carácter de acontecimiento único para la historia de la salvación. Y por ningún concepto deberán perder este elemento imponderable de la densidad histórica.

El largo proceso transmisor recorrido por muchos relatos, ha dejado en ellos su huella. Las más de las veces se trata de ciertos desequilibrios internos o de ciertos desplazamientos del sentido de las narraciones en cuestión. En ninguna parte aparecen tan patentes como en el relato de la lucha de Jacob (Gen 32,10ss), donde—en una sola y misma historia—se recibieron diversas redacciones que presentan entre sí diferencias de no poca monta (véase la exégesis a este pasaje). El problema de las particularidades de los materiales narrativos en su fase preliteraria ha sido discutido con gran perspicacia por H. Gunkel en su gran comen-

tario al Génesis. Hoy ha vuelto a suscitarse esta cuestión, pues con el tiempo transcurrido se han producido ciertos cambios en la problemática a los que ya no siempre pueden responder satisfactoriamente las explicaciones de Gunkel. En ocasiones hay que plantear este problema de modo totalmente nuevo. Entre tanto no hay que cultivar la investigación de la prehistoria de los materiales narrativos con la esperanza de tropezar en el estrato más inferior de los mismos, con lo que propiamente es "lo auténtico", con los rastros históricos de los patriarcas. Prescindiendo de que esto sucedería bien pocas veces, la narración no nos deja dudar ni un instante de que no participa en este interés por el estrato más arcaico precisamente. Por eso opino que, hoy por hoy, supone ganar terreno el consagrarse de nuevo a la exégesis de los textos en su forma actual; es decir a la cuestión referente a ese su sentido sustancial, que ellos fueron adquiriendo progresivamente, poco a poco, y no en último término gracias a su inserción dentro de un conjunto narrativo mayor y a causa de la temática específica de éste [16]. ¿Existe unanimidad entre los exegetas sobre cuál *es el sentido del relato sobre el "sacrificio de Isaac" en su redac*ción literaria actual, es decir no en su forma preliteraria?

Pero también habrá el exegeta de tener en cuenta que los escritos-fuente ya no están separados sino entrelazados de modo muy íntimo. ¿No habrá que hablar también de que los dos relatos de la creación ofrecen en muchos aspectos una apertura recíproca? En la exégesis se subrayará la manera como el Yahwista presenta un mundo más cercano que se va construyendo en torno al hombre (el jardín, los árboles, los animales, la mujer), mientras que P mide con sus pasos el vasto cosmos en todas sus dimensiones ante de tratar sobre la creación del hombre. Génesis 2 completa a Génesis 1 mediante el testimonio de una acción solícita, casi paternal, de Dios para con el hombre, etc. Más: el relato de la caída no puede ser interpretado sin mencionar el "todo era bueno" de Gen 1,31. Y por lo que toca a las historias patriarcales habremos de tener presente por lo menos, que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es justamente el mismo Yahwé que otorga su perdón en el culto sacrificatorio de la tienda institucional. Ciertamente el redactor ha cedido la precedencia sobre el escrito sacerdotal

[16] Cfr sobre esto los trabajos de H. W. Wolff, *Kerygma des Jahwisten und Elohisten*...

a la tradición yahwista-elohísta. Pero en el Exodo ocurre lo contrario; y como Génesis y Exodo no son dos "libros" separados, esto da pie necesariamente a reflexiones exegéticas.

Franz Rosenzweig ha opinado donosamente que la sigla "R" (dada al redactor de las fuentes hexatéuquicas, tenido en tan poco por la exégesis protestante) debería ser leída *Rabbenu* (= "nuestro maestro") porque en el fondo dependemos sólo de él, de su gigantesco trabajo compilador y de su teología, y porque de sus manos hemos recibido el Hexateuco [17]. Esta opinión es perfectamente consecuente desde el punto de vista del judaísmo. Pero para nosotros, incluso en el plano hermenéutico, el redactor no es "maestro nuestro". Hemos recibido el AT de las manos de Jesucristo, y en consecuencia toda exégesis veterotestamentaria dependerá de lo que Jesucristo sea para nosotros. Si en él vemos al portador de una nueva religión, examinaremos las figuras principales de las narraciones sobre los patriarcas partiendo de su íntima condición religiosa y quizá copiando en ellas "imágenes de vida religiosa" que ponen por delante aquello que se asemeja o incluso corresponde a los cristianos. Pero esta consideración hecha desde el punto de vista de la historia de la piedad, no es suficiente; porque la religiosidad de los patriarcas en los relatos del Génesis no es en absoluto el objeto principal de la exposición: se ocupan de ella sólo accesoriamente. A veces la fantasía del lector tiene que sacar conclusiones desde el efecto a la causa. Propiamente el objeto de la exposición es por doquier una actuación muy determinada de Yahwé, cuyo torbellino suele arrastrar por sorpresa a los patriarcas en no pocas ocasiones. Por tanto el estudioso deberá interesarse en primer término por saber cómo y en qué circunstancias actúa esta mano guiadora de Dios, de dónde parte y hacia dónde va. ¿Cabe captar en estos relatos tan pintorescos algo que sea típico de la actuación de Dios en el hombre? La cuestión principal se plantea pues así: ¿es posible establecer un elemento "típico" común a la revelación de Dios en la Antigua Alianza y a su revelación en la Nueva? En los relatos de los patriarcas se anotan experiencias que Israel tuvo con un Dios que se le revelaba y también de vez en cuando se le ocultaba profundamente. Y precisamente en este sentido es como

[17] M. Buber y Frz. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, pág 322.

podemos ver una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En las historias patriarcales, que tanto saben del autoocultamiento de Dios, se pone de manifiesto una revelación de Dios antecedente a su manifestación en Cristo. Lo que aquí se relata sobre las impugnaciones para con un Dios que se oculta y respecto a un cumplimiento escurridizo, así como sobre los consuelos que Dios da, puede ser leído tranquilamente para ejercitarnos con miras a la autorrevelación de Dios en Jesucristo.

II. LA HISTORIA BIBLICA DE LOS ORIGENES

LA HISTORIA DE LA CREACIÓN EN EL ESCRITO SACERDOTAL

PRELIMINARES

Hemos visto que el tema del credo antiguo (Dt 26,5ss)—historia de los patriarcas, éxodo y entrada en Canaán—es también el del Hexateuco; sólo que aquí los materiales se presentan en un edificio gigantesco y con extrema penetración teológica. De modo congruente a su formato y densidad, todo el conjunto es soportado por dos poderosos pilares teológicos: el relato sacerdotal y el relato yahwista de la historia de los orígenes. La potente construcción teológica de las tradiciones patriarcal y mosaica necesitaban una cimentación distinta de la que el antiguo credo podía ofrecerle. El fundamento y origen de la historia de la salvación fueron pues perseguidos hasta la creación del mundo, y todas las fases de la prehistoria de la obra salvadora de Dios recibieron precisiones teológicas. La forma de este pórtico teológico es en el escrito sacerdotal esencialmente distinta de la que presenta el Yahwista. Existe unanimidad absoluta sobre la separación operada entre los dos filones por la crítica literaria, dondequiera que sea perceptible.

Antes de entrar en la exégesis pormenorizada, subrayemos una vez más que la historia bíblica de los orígenes—y en particular el testimonio sobre la creación—carece de autonomía dentro del marco del Hexateuco. La situación externa de la historia de la

creación al comienzo precisamente de nuestra Biblia, ha conducido con frecuencia a la creencia errónea de que su "doctrina" sobre la creación era un objeto central de la fe veterotestamentaria. Y no es así[1]. La fe en la creación ni es el origen ni es la meta de los enunciados contenidos en Gen 1 y 2. Tanto el Yahwista como el Sacerdotal se atienen más bien a la fe en la salvación y en la elección. Pero apuntalan esta fe mediante el testimonio de que ese Yahwé de la alianza con Abraham y de la alianza sinaítica es también el creador del mundo. Pese a toda esta asombrosa concentración sobre los objetos particulares de la fe en la creación, esta parte, este como pórtico, sólo debe desempeñar dentro del conjunto un papel instrumental. Muestra el camino que Dios siguió con el mundo hasta la vocación de Abraham y la constitución de la comunidad, de tal modo que Israel partiendo de la posición ya dada desde la elección, pudiese en la fe contemplar retrospectivamente la creación; y desde aquí considerar la línea que va desde el límite extremo de lo protológico hasta el centro mismo de lo soteriológico.

1. **La creación del mundo**
1,1 - 2,4a

1,1 *En el principio creó Dios los cielos y la tierra.* 2 *La*
tierra era algo desierto y vacío, y tiniebla cubría la superficie
del mar primigenio, mientras la tempestad de Dios vibraba so-
bre la superficie de las aguas. 3 *Dijo Dios: "Haya luz", y*
hubo luz. 4 *Vio Dios que la luz estaba bien; y separó Dios*
la luz, de la tiniebla. 5 *Llamó Dios a la luz "día", y a*
la tiniebla llamó "noche". Y atardeció y amaneció: un día.
6 *Dijo Dios luego: "Haya un firmamento en medio de las*
aguas, que las separe unas de otras." Y así fue[2]. 7 *E hizo*
Dios el firmamento y separó las aguas que hay debajo del fir-
mamento, de las aguas que hay encima del firmamento. 8 *Y*
llamó Dios al firmamento, cielo. Y atardeció y amaneció: día
segundo.

9 *Dijo Dios luego: "Acumúlense las aguas de debajo de*
los cielos en un lugar y aparezca lo seco." Y así fue. 10 *Lla-*

[1] G. v. Rad, *Das theol. Problem des atl. Schöpfungsglaubens,* Werden und Wesen des Alten Testaments, 1936, págs 138ss.

[2] Cfr BH

mó Dios a lo seco, tierra; y al cúmulo de las aguas, mares. Y
vio Dios que estaba bien. 11 *Dijo Dios luego: "Brote la*
tierra verdor: plantas germinadoras de semilla según su espe-
cie, y árboles frutales que den sobre la tierra fruto con su se-
milla dentro." Y así fue. 12 *Produjo la tierra verdor: plan-*
tas germinadoras de semilla según su especie, y árboles que
dan fruto con la semilla dentro, según su especie. Y vio Dios
que estaba bien. 13 *Y atardeció y amaneció: día tercero.*

14 *Dijo Dios luego: "Haya lumbreras en el firmamento*
del cielo para que separen el día de la noche y hagan de se-
ñales para las solemnidades, para los días y para los años,
15 *y hagan de lumbreras en el firmamento del cielo para*
alumbrar sobre la tierra." Y así fue. 16 *Hizo, pues, Dios*
las dos lumbreras mayores: la mayor para dominio del día, y
la menor para dominio de la noche; y además las estrellas.
17 *Y las puso Dios en el firmamento del cielo para alumbrar*
sobre la tierra, 18 *para dominar el día y la noche, y para*
separar la luz de la tiniebla. Y vio Dios que estaba bien.
19 *Y atardeció y amaneció: día cuarto.*

20 *Dijo Dios luego: "Bullan las aguas de un hervidero*
de seres vivientes y revoloteen aves sobre la tierra contra la
haz del firmamento del cielo." Y así fue[3]. 21 *Y creó Dios*
los grandes monstruos marinos y todos los seres vivos serpean-
tes que bullen en las aguas según su especie, y toda ave alada
según su especie. Y vio Dios que estaba bien. 22 *Luego los*
bendijo Dios diciendo: "Sed fecundos y multiplicaos y llenad
las aguas de los mares; y multiplíquense las aves en la tierra"
23 *Y atardeció y amaneció: día quinto.*

24 *Dijo Dios luego: "Produzca la tierra seres vivientes*
según su especie: ganados, animales reptantes, y alimañas del
campo, según su especie." Y así fue. 25 *Hizo, pues, Dios*
los animales terrestres según su especie, y los ganados según
su especie, y todo lo que repta en la tierra según su especie.
Y vio Dios que estaba bien. 26 *Dijo Dios luego: "Hagamos*
hombres a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domi-
nen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados
y en todos los 'animales terrestres'[4]*, y en todo animal reptan-*
te que serpea sobre la tierra." 27 *Y creó Dios al hombre*
a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; macho y hembra
los creó. 28 *Y los bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y*
multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los
peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que se
mueve sobre la tierra." 29 *Dijo Dios luego: "Mirad que os*

[3] Cfr BH.
[4] Cfr BH.

he dado toda planta seminífera que existe sobre la haz de toda
la tierra y todo árbol que lleva fruto seminífero: eso os servi-
rá de alimento. 30 *Y a todo animal terrestre, a toda ave del*
cielo y a todo cuanto repta sobre la tierra con aliento vital
'les doy' [5] *por alimento toda hierba verde." Y así fue.* 31 *Vio*
Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien.
Y atardeció y amaneció: día sexto.
2,1 *Así, pues, fueron concluídos el cielo y la tierra con*
todo su cortejo, 2 *y remató Dios el día séptimo la tarea*
que había hecho, y descansó en ese día séptimo de toda su
labor. 3 *Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, por-*
que en él descansó Dios de toda la tarea creadora que había
realizado. 4a *Esta es la historia de los orígenes del cielo y*
la tierra cuando fueron creados.

Hay algo que deberá tener bien claro quien acometa la exégesis de Gen 1: este capítulo es una enseñanza sacerdotal, contiene el meollo de un saber sacerdotal bajo la más quintaesencia de las formas. No fue "escrito" un buen día, sino que es doctrina que se ha ido enriqueciendo cautelosamente a lo largo de un crecimiento que duró siglos. Nada hay aquí que suene a "poco más o menos"; todo ha sido meditado y sopesado, y debemos recibirlo con precisión. Por ende es falso contar aquí—aunque sea sólo en ciertos puntos—con algún rudimento arcaico o semimitológico al que desde luego se considerase digno de respeto y de índole teológico-conceptual, pero poco vinculante. Cuanto ahí se dice, pretende ser tenido por válido y exacto, tal como ahí está dicho. El lenguaje es extremadamente a-mítico; tampoco se dice nada que haya de ser entendido simbólicamente y cuyo sentido profundo tengamos que empezar por descifrar. Hablando con propiedad, el exegeta tendría que ir esponjando con todo pormenor, frase a frase, palabra por palabra, esta doctrina tan apeñuscada y más bien esotérica. No son fáciles de "hiperinterpretar" telógicamente estas frases... Y en cualquier caso nos parece muy grande el peligro que corre el exegeta de verse desbordado por un contenido doctrinal tan concentrado.

Tenga buen cuidado el lector moderno—a quien deja sin aliento el problema "fe y ciencia"—en no ver tensiones de ese tipo dentro del texto que ahora estudiamos. Sin duda, aquí se nos

[5] Cfr BH.

ofrece mucho de la ciencia de la época sobre el origen del mundo, tal como había sido elaborada por entonces; ciencia que como tal, se ha visto amplísimamente superada por la nuestra. Pero no es ella quien toma aquí la palabra sustantivamente, sino que más bien ayuda a formar enunciados detallados sobre la creación realizada por Dios. La fe y la imagen científica del mundo se entrelazan en este texto tan sin tensiones, que precisamente los materiales científicos son los que hacen posible que se hable de Dios. Por ello no se dicen aquí únicamente cosas que interesen al paleontólogo, y a nadie más. Cuando Israel hablaba de la creación y organización del cosmos, decía cosas muy actuales para el hombre que vive en los momentos presentes. El exegeta tiene que buscar en todas partes—y no sólo en Gen 1,27...—esa actualidad teológica, si es que de verdad quiere hacer justicia al contenido de este capítulo.

La serie de enunciados singulares de vv 1-3 contiene en cada uno de ellos una riqueza de referencias teológicas, con plenitud casi inabarcable. No sigo la antigua opinión de que el v 1 no constituía una frase independiente, sino que había que considerarla como una especie de prefacio al v 2 o incluso al v 3 ("Al comienzo de la creación del cielo y la tierra..."). Desde el punto de vista de la sintaxis cabe pensar que ambas traducciones sean posibles, pero no desde el punto de vista teológico. El enunciado del v 1 no debe tomar el carácter de frase teológica principal; al concebir los vv 1-2 ó 1-3 como un período, las palabras concernientes al caos deberían lógica y temporalmente ir por delante de las que conciernen a la creación. Por otra parte el concepto de un caos creado es contradictorio en sí mismo; además hemos de recordar que el texto trata de cosas que caen en cualquier caso fuera de las capacidades humanas de representación. Pero ello no significa que tengamos necesariamente que desistir de puntualizar esos theologumena precisos e ineludibles. El primero es que Dios por su libre voluntad ha puesto creativamente "al cielo y a la tierra"—es decir, a todo—un comienzo de su existencia; de una existencia que luego continúa. El segundo nos lo ofrece el v 2, pues sin hablar de lo caótico es imposible tratar satisfactoriamente de la creación.

Para el concepto de la creación divina, la lengua hebrea dispone de un verbo que, como bien indica su correspondiente fenicio, podía designar también la creación artística; pero el uso que el AT hace de tal término no permite semejante comparación:

lo emplea exclusivamente para designar la creación divina. Esta coerción teológica, cuyos efectos se extienden hasta la lingüística, tiene gran importancia (cfr *salah* "perdonar", reservado al perdón divino). Trátase de un crear carente por completo de analogías. Con razón se dice que el verbo *bará* "crear", contiene por un lado la noción de una total ausencia de esfuerzo y por el otro la idea de una *creatio ex nihilo,* pues nunca ha sido ligado a la mención de la materia. El *pathos* oculto de esta frase está en que Dios es el Señor del universo. Pero no sólo en el sentido de que él sometió a su voluntad ordenadora un caos preexistente. Resulta asombroso ver cuán netamente se separó el pequeño pueblo de Israel de un entorno de mitos cosmogónicos y teogónicos que parecía preponderante. No se trata aquí de un misterio generador del mundo primigenio, del que se dedujese una divinidad, ni de un combate "creador" entre fuerzas míticamente personificadas, cuya resultante fuese el cosmos, sino de aquel que no es combatiente ni engendrador, de aquel a quien sólo conviene el atributo de Creador.

1,1-2 Debemos entender este v 1 como enunciado sumario de lo que luego, paso a paso, se irá desarrollando a continuación. La primera de estas especificaciones teológicas es el enunciado del estado caótico original de la tierra. El P tantea este difícil tema con la ayuda de una serie de conceptos corrientes en el pensamiento cosmológico sacerdotal. *Tohuwabohu* significa lo informe; la masa primigenia de aguas rodeada de tiniebla, designa al caos en su aspecto material como un elemento primordial líquido, pero suscita al mismo tiempo una asociación con el aspecto dimensional: *tĕhom* ("océano caótico") es el abismo cósmico (Jac). Mas este elemento húmedo estaba agitado (cfr Dan 7,2) por una tempestad divina. El término, tan discutido, *mĕrahéfet* (L: "se cernía") no se debe traducir "empollar" sino, según Dt 32,11 y Jer 23,9, parece que hay que atribuirle a este verbo el significado de "vibrar", "temblar", "mecerse". Se ajusta a él Dan 7,2, pasaje que debe ser mencionado en la interpretación. *Rúaḥ Elohim* (L: "Espíritu de Dios") es preferible traducirlo por "tempestad de Dios" = tempestad terrible (cfr "montañas de Dios", "países de Dios", "plata de Dios" simplemente en sentido superlativo [6]). El enunciado

[6] Powis Smith, *Old Testament Essays,* 1927, págs 166s.

concierne pues a la descripción de lo caótico y no entra aún dentro del proceso de la creación. De hecho este "Espíritu de Dios" no estará ya más operando durante la creación. La noción de "Espíritu de Dios" tomada en tal sentido cosmológico, es completamente ajena a todo el AT.

Ha ido cayendo cada vez más en desuso interpretar los conceptos del v 2 parejos a éstos, partiendo de las imágenes y nociones mitológicas de las religiones vecinas. La palabra hebrea para decir "océano primordial" *(tĕhom)* está, sin duda, lingüísticamente emparentada con Tiamat, el dragón babilónico del caos. Pero no se puede aceptar una relación directa, por ejemplo en el sentido de un "préstamo lingüístico". Como tampoco la suposición de que el hebreo *bohu* remite a la fenicia madre de los dioses. Es éste un vocablo que (siempre en vinculación con *tohu)* significa vacío, desierto. La palabra *tohu* tiende más hacia el concepto de asolar o de desierto (Dt 32,10; Sal 107,40 y passim). Por tanto no es acertado creer, como se ha venido suponiendo durante mucho tiempo, que P tuvo que echar mano de nociones e imágenes extranjeras y semimíticas o poco menos, para poder aclarar el estado primigenio de caos. Los conceptos empleados en el v 2 son tópicos cosmológicos, que pertenecían a la erudición sacerdotal como requisito indispensable. La relación de Gen 1 con la mitología babilónica se nos presenta pues en la actualidad de modo distinto a como se le presentó a la generación del "conflicto Babel-Biblia", a principios de siglo.

Y no son esencialmente diferentes los resultados que arroja la comparación con la mitología de Ras-Shamra. Los poetas y los profetas se apoyan desde luego con menos escrúpulos en las ideas que eran patrimonio común de Oriente (cfr Sal 104,5-9; 89,10s; 74,12-17; Is 51,9ss; Ez 32,2-8). En cierto modo los contenidos del v 2 considerados en función de otros temas de la vida de fe veterotestamentaria, resultan de una osadía desacostumbrada, pues intentan remontarse casi especulativamente tras de lo creado, tras aquello que el hombre tiene concretamente ante sus ojos, y convierten aquel estado intermedio entre la nada y lo creado—que es el caos—en objeto de un enunciado teológico.

Desde siempre se ha visto que el v 2 no representa un progreso respecto a la lapidaria afirmación del v 1, sino casi un retraso. Algunos teólogos de antaño han intentado explicar esta ruptura mediante una vasta especulación, llamada "hipótesis de restitu-

ción" [7]. Desde el punto de vista lingüístico y fáctico, resulta totalmente imposible la suposición de una caída luciferina de la creación que se precipita desde la cúspide de su gloria originaria. La falta de homogeneidad se debe explicar más bien por el hecho de que junto al v 1, dominante sin duda alguna, el v 2 ha de salvaguardar una exigencia de la fe. Y así habla no sólo de una realidad que ha existido antes de los tiempos, sino también de una posibilidad que siempre existe. Tras todo lo creado subsiste el abismo de lo informe; además, todo lo creado puede continuamente ser engullido por ese abismo; el caos constituye en suma una perpetua amenaza para las creaturas: he aquí una experiencia primordial del hombre y algo que continuamente pone a prueba su fe; una prueba que la fe en la creación deberá superar airosa. Así el v 2 enseña a entender el milagro de la creación partiendo de la negación de ésta; y por eso comienza hablando sobre lo informe, sobre lo insondable, de donde la voluntad de Dios ha suscitado la creación y por encima de lo cual él la mantiene constantemente. Pues el cosmos necesita sin cesar esta voluntad creadora que lo sustenta. Vemos pues aquí que el pensamiento teológico de Gen 1 no se mueve entre los dos polos "nada - creado", sino más bien entre estos otros: "caos - cosmos". Sin embargo, sería erróneo decir que la idea de la *creatio ex nihilo* no se encuentra aquí—el v 1 precede al v 2 por muy buenas razones—, pues lo que propiamente pretende todo este relato de la creación es realzar, configurar y ordenar la creación como sacada del caos (cfr el concepto básico "separación").

1,3-5 Tras la importante digresión teológica del v 2, el texto se orienta nuevamente a partir del v 3 hacia enunciados positivos sobre la actividad creadora de Dios. Emprende la tarea de desarrollar la historia de la creación del mundo según etapas sucesivas y se ofrece así la posibilidad de trazar tal serie siguiendo diversos elementos básicos de la fe veterotestamentaria en la creación.

El P hace comenzar la serie de los actos creadores por la penetración de la luz en el caos; lo que supone un depurado saber

[7] Véase su exposición clásica en Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 1861², págs 60ss.

cosmológico. La luz es la primogénita de las creaturas porque es el "más sublime de los elementos" (Jac), "la más fina de las potencias elementales" (Di). Sin luz, no hay creación; sólo ella hace surgir los contornos de las creaturas, difuminados por la tiniebla. La singular separación entre la luz y los astros no era para los orientales una noción insostenible, pues ellos no relacionaban de modo tan exclusivo la luz y las tinieblas con los cuerpos celestes (Job 38,19-20). Instantáneamente y sin encontrar resistencia, la luz colmó el espacio anegado en el caos. A diferencia de algunos enunciados donde impera la libertad poética (Sal 104,2), aquí se subraya claramente el carácter creatural de la luz. No es como una suerte de emanación esencial de la divinidad, sino un objeto —privilegiado, eso sí— de su actuación creadora. La noción de creación por la palabra, salvaguarda la radical diferencia que en cuanto al ser existe entre Creador y creatura. La creación no se puede deducir de ninguna "emanación" de Dios, por leve que sea; ni es efluencia ni reflejo ninguno de su ser, es decir de la naturaleza divina, sino un producto de su voluntad personal [8]. La única continuidad que hay entre Dios y su obra es la Palabra (Bonhoeffer).

Esta palabra de creación es distinta de toda palabra humana; no está "vacía" (Dt 32,47; Is 55,11), sino que es poderosa y llena de potencia creadora. Asimismo esta noción lleva implícita la idea de que el mundo depende por completo de Dios, es una creación de su voluntad, y Dios es su Señor (así como Gen 1 considera a la palabra de Dios creadora de la Naturaleza, el AT la conoce también como creadora de la historia: cfr Is 9,7; 55,10ss; Jer 23, 29; y también I Re 2,27, etc.). Desde el punto de vista de la historia de las religiones no se puede negar que esta concepción está emparentada con las creencias mágicas (AOT pág 117). Pero es igualmente claro que en Israel fue purificada de todo vestigio de pensamiento mágico a lo largo de varios siglos de tradición sacerdotal. Buen ejemplo de que en la historia de las religiones hay conceptos e imágenes emparentadas en apariencia, pero cuyos rasgos comunes no rebasan lo puramente formal.

[8] No se trata pues aquí "a la manera de otros relatos sobre la creación de una suscitación divina del mundo tan sólo como potencia natural elevada por encima de la creación y al mismo tiempo reintegrada, sin embargo, al ámbito de la Naturaleza" (Hönigswald).

Además de los dos enunciados sobre la creación aducidos hasta ahora (diferencia de esencia respecto a Dios, y dependencia de El), aparece otro más que es apreciativo: la creatura que entró en la existencia es *tob* ("buena"); término en el que más que un juicio estético hay una indicación de que la creatura es conforme a su fin, se ajusta a él (tenemos aquí una correspondencia, aunque en forma mucho más retenida, con el contenido de Sal 104,31; ya el Sal 104 no tanto cantó la belleza de la creación, como su orden y su acomodación a un fin). Pero queda por delante una obra muy importante. La luz se derramó—es preciso que nos representemos los actos creadores de manera muy realista—, puso al caos en difuso amanecer. Entonces Dios separa de esta confusión el elemento luz y el elemento oscuridad, como día y como noche. De modo que ambos son muy distintos, desde el punto de vista creativo. Mientras que el día es luz de la luz primigenia, la noche no es más que la oscuridad caótica separada aunque rodeada ya de un orden cósmico saludable. En esta noche donde el mundo de las formas creadas se diluye en lo informe, vuelve a alcanzar el caos un cierto poder sobre lo creado (bastantes de los cantos vespertinos de nuestras iglesias saben expresar los sentimientos de las creaturas ante la noche preñada de angustias). Y en cada mañana, que "con la luz que se escapa de las cumbres, va reuniendo las formas que alborean" (Hölderlin), se vuelve a repetir algo de la primera creación de Dios.

A esta diferenciación entre grados de creación corresponde también el que la luz sea la única que recibe el predicado de "buena". Y la última expresión de esta organización cósmica y de esta estabilización salutífera reside en que Dios dé, en lo sucesivo, el nombre de "noche" a la oscuridad y el de "día" a la luz. "El nombre es, como dado por Dios, expresión y sello del modo subsiguiente de manifestarse" (Del); con ello el acento no gravita sobre el nombre dado mediante un vocablo, sino sobre "el llamamiento a la existencia, y sobre el destino de lo creado" (Di). Justamente por eso se ha traducido: "Y Dios llamó a la luz a ocupar un puesto como día..." (Jac). Pero sobre todo, la concepción oriental de dar nombre a algo supone ejercer un acto de dominio (cfr II Re 23,34; 24,17). De modo que en ésta y en todas las nominaciones siguientes de las obras de la creación se vuelve a expresar con energía la pretensión del señorío de Dios sobre las creaturas. Parece que aquí el día completo se ha de contar de ma-

ñana a mañana, lo que supone una notable diferencia respecto a la legislación cultual judía.

1,6-8 El día segundo nos trae la creación del firmamento, que los antiguos se representaban como una gigantesca masa en forma de campana hemisférica (Sal 19,2; Job 37,18). *Raquía'* (L: "*Feste*" = fortaleza), es lo que ha sido forjado lo batido a golpes de martillo (en fenicio hay una palabra de la misma raíz que significa "caparazón de metal"); el verbo *r.q.'* designa la operación de forjar la bóveda celeste (Is 42,5; Sal 136,6). La Vulgata traduce *raquía'* por *firmamentum,* y en mi opinión ésta es la mejor de las traducciones [y por ende la española *firmamento,* procedente de esa palabra latina y que evoca la idea de dar firmeza]. Esta campana celeste introducida en el océano caótico, constituye por lo pronto un muro de separación entre las aguas superiores y las inferiores. Intencionadamente falta aquí la llamada *fórmula aprobatoria* ("bueno"), pues esta obra creadora no concluyó hasta el día tercero.

Por lo que atañe al proceso creador en sí, diré que llama la atención el que junto a la palabra creativa se hable aquí de un "hacer" inmediato de Dios. En esta incisiva desigualdad conceptual, que se mantiene claramente a lo largo de todo el capítulo, hemos de ver un vestigio de dos concepciones distintas del relato sobre la creación. La una, sin duda más antigua, se movía sobre una noción simple de un crear directo y modelador ("Dios hizo", vv 7,16s,21,25); la otra habla de la creación por la palabra imperiosa. Saber si estas dos concepciones son susceptibles de distinción también en el plano literario, o sólo se destacan mutuamente desde el punto de vista de la historia de los materiales utilizados, es una cuestión secundaria. Lo más importante es comprobar que la más moderna no ha desplazado totalmente a la más arcaica, y que ambas voces tienen su razón de ser en el texto actual: la más antigua conserva la idea de una acción creadora de Dios directa y activamente vuelta hacia el mundo; el cosmos ha salido inmediatamente de las manos formadoras de Dios. La otra, más moderna, habla de la absoluta distancia entre Creador y creatura, sin borrar por eso el testimonio de la primera.

1,9-10 El día tercero contiene por lo pronto la ultimación de lo que fue empezado en el segundo. Las aguas que todavía se ha-

llaban bajo la bóveda celeste fueron reunidas y se les asignó creativamente un lugar, que es lo que hoy nosotros llamamos mar. Este límite puesto a las aguas permite la aparición bajo el cielo de la sustancia terrestre seca, que era representada como un disco rodeado por el mar y que reposaba sobre las agua primordiales. Y con ello quedó terminado el edificio del mundo en sus líneas fundamentales; la obra bruta como si dijéramos. Sobre el firmamento se encuentran las aguas del océano celestial, al que vemos azulear desde abajo. De él procede la lluvia que cae sobre la tierra (cfr también Gen 7,11); abajo está el disco terrestre enteramente rodeado de mares y prodigiosamente sostenido por agua (Sal 24,2; 136,6; Ex 20,4).

Pero no estará bien, pensar—de modo excesivamente racionalista—a propósito de estas "aguas" y del "mar" únicamente en el entorno físico y geográfico que circuye al hombre. El origen de este elemento sacado de la dimensión caótica, es suficientemente claro. Es un cosmos rodeado por todos los costados, por arriba y por abajo, de otros espacios que le amenazan; no se les puede seguir aplicando inmediatamente el adjetivo de caóticos, pero todavía guardan de modo duradero un elemento hostil a Dios y a la creación. Es un milagro que la voluntad creadora de Dios haya marcado una frontera saludable entre ellos. El lenguaje sacerdotal, en su inmovilismo, no nos debe engañar a propósito de la actualidad de este acto creador. Los poetas y los profetas hablan de manera diferente sobre la misma cosa: las aguas huyen ante Dios que las increpa, él les marca una frontera que no deben franquear (Sal 104,7-9; Jer 5,22); la potencia caótica se halla bajo la vigilancia de Dios (Job 7,12), incluso está encadenada (Oración de Manasés 3). Si se subleva, Dios la acallará (Sal 89,10; Job 26,12); etcétera. Y tenemos aquí una vez más la nominación. Al separar Dios las cosas conforme a sus naturalezas respectivas, separa también los conceptos y los nombres; el nombre que los hombres dan, no es más que un eco lejano del que Dios dio (Del) (cfr a propósito de esto Gen 2,19s).

1,11-13 La segunda obra de aquel día fue el mundo vegetal, primer escalón de la vida orgánica. Verdad es que podemos preguntarnos si los hebreos jerarquizaron así efectivamente a las plantas. En cualquier caso carecen de *nefeš*, de esa "vida" como la que tienen los animales.

También esta creatura es llamada a la existencia por virtud de la palabra creadora de Dios; sin embargo figura aquí un modo de expresarse no usado hasta el presente, y que nos llama la atención: el sujeto interpelado es la tierra, la cual en este acto creador es llamada a participar sustantivamente en él y recibe los correspondientes poderes para ello. De hecho puede que aquí haya ideas arcaicas sobre la madre-tierra. Sin embargo no se trata ciertamente de algo no asimilado, de una concepción involuntariamente transmitida, sino más bien de algo muy bien meditado: no se debe pasar por alto esta relación mediadora existente entre Dios y el mundo vegetal. La vida de los vegetales como tal, depende inmediatamente de la tierra y de su fuerza creadora; de ella brotan y a ella vuelven al marchitarse. El "verdor" se divide aquí en dos géneros principales (el paso a partir de *'éseb* ["herbaje"] en el v 11 hay que concebirlo como aposición): en plantas que germinan inmediatamente semillas, y árboles portadores de frutos donde esa semilla se contiene. También aquí queda circunscrito conceptualmente en breves palabras un vasto sector de la creación: la semilla capaz de germinar que la planta arroja, la fecundidad de la madre tierra, y tras todo ello, señoreándolo, la palabra imperiosa de Dios. Aparece nítida la noción de *natura;* separada claramente de la de *creatura.*

1,14-19 Día cuarto: creación de los astros. Toda esta perícopa respira un profundo pathos antimítico: los astros son considerados por completo creaturas dependientes de la voluntad ordenadora y creativa de Dios. La voz "lumbreras" es voluntariamente prosaica y degradante. Cuidadosamente se ha evitado dar los nombres "sol" y "luna" a fin de evitar toda tentación: la palabra semita para decir "sol" era también un nombre divino.

Con acentuada frialdad racionalista y gran prolijidad, habla el P sobre el fin señalado a los astros. Su "dominación" es en realidad el más humilde de los servicios, y han sido llamados a él como creaturas por voluntad de su Creador. En la perícopa concerniente a la creación de las plantas tuvo que llamarnos la atención la ausencia—tan saliente—de finalidad; no había ni vestigios de una relación de servicio o una vinculación de todo este reino con el mundo del hombre o de los animales. Mientras que aquí sí se trata de eso claramente, a pesar de que los animales y los hombres aún no han sido creados. Ello es debido al empeño

con que el texto impugna todo cuanto sea un poder de los astros de corte divino y autónomo. Para medir la importancia de estas frases tenemos que considerar que han sido formuladas en una atmósfera religioso-cultural, que estaba preñada de toda suerte de torpes creencias astrológicas. Todo el conjunto del pensamiento paleo-oriental (excepto el veterotestamentario) referente al tiempo, venía determinado por el curso cíclico de los astros. El mundo de los hombres estaba dominado hasta en sus destinos individuales por la influencia de fuerzas siderales. Qué capacidad de contención no haría falta para rehusarles los honores divinos, es algo que podemos ver en la exhortación a modo de conjuro que hace el Deuteronomista (Dt 4,19; cfr Jer 10,2; Job 31,26s), y, desde otro aspecto, en la grave irrupción del culto a los astros en el centro mismo por así decirlo de las prácticas de la fe durante el final de época de la realeza (II Re 23,11s). Unicamente un profeta podía permitirse gastar chanzas a costa de tal invasión: Is 47,13. Las "señales" del v 14 son quizá los fenómenos anormales que ocurrían en la bóveda celeste, como por ejemplo los eclipses. "Tiempos" designa en cualquier caso los hitos astrales que sirven para regular el culto y el trabajo. Es claro que los astros no crean la luz, sino que son simples intermediarios de una luz que existía sin ellos y antes de ellos.

1,20-23 De ahora en adelante el mundo está ya preparado como habitación de seres vivos; han sido dadas todas las condiciones de vida, y por eso el día quinto comienza la creación de animales. El relato menciona en primer lugar a aquellos que habitan en los dominios de la creación más alejados del hombre: el agua y el aire. La formulación teológica de la narración subraya vigorosamente la novedad de este día, su carácter de primero: la creación de seres dotados de vida (la planta no participaba en ella según la concepción hebrea antigua). Se vuelve a utilizar aquí intencionadamente ese profundo signo de la acción divina extraordinaria y exclusiva: el verbo *bará* ("crear"). Prescindiendo del v 1 donde se resume el conjunto, se emplea específicamente dicho verbo por vez primera en la creación de seres vivos (cfr v 27), lo que es significativo. En comparación con la creación por la palabra, designa *bará,* sin duda, una relación inmediata entre la creatura y el creador. La vida no es suscitada solamente por la palabra imperiosa, sino que procede de una actuación creadora de Dios

más directa. Esta vida nueva que ha sido creada es además objeto de la bendición divina; es decir, estos seres vivos son a la vez receptores de una divina fuerza conservadora de la vida que los capacita para transmitir mediante la procreación la que ellos recibieron.

Los primeros seres vivos que cita el relato, son los seres míticos que pasan su existencia en los límites más exteriores del imperio de la creación que ha de ser abarcado por el hombre; escapan por completo a la comprensión del hombre y a su poder, y en consecuencia son objeto de una particular bienquerencia por parte de Dios (Sal 104,26; Job 40,10ss). En la serie de la creación, vienen luego los peces y las aves. Si la enumeración comienza por los monstruos marinos y sigue hasta las bestezuelas más chicas e inofensivas, es para enunciar una verdad teológica importante: nada de lo que hay en este campo—que, como vimos, seguía estando próximo al caos—queda fuera de la voluntad creadora de Dios. A nada hay que temer excepto a Dios; pues también estas creaturas son buenas a sus ojos.

1,24-25 La primera obra del día sexto—creación de los animales terrestres—termina la que había comenzado el día quinto. También aquí, al igual que cuando la creación de los vegetales, se da una participación creadora de la tierra maternal. Por lo que toca a los fundamnetos de su vida, el animal depende totalmente de la tierra, recibe la vida y la muerte de esta vinculación suya acorde con el orden de las cosas creadas. La ausencia de la bendición divina es aquí intencionada. Los animales sólo mediatamente reciben de Dios fuerza vital para procrear, pues ésta procede directamente de la tierra, a la cual se reconoce perfectamente una potencia creadora propia [9]. Desde el punto de vista de la creación, el agua ocupa un rango inferior al de la tierra; no ha sido llamada por Dios a participar activamente en la tarea creadora (en los LXX es distinto). Los animales terrestres se clasifican en tres grupos: 1º, las bestias salvajes (fieras, y también nuestra "caza"); 2º, el ganado; 3º, todos los animales más pequeños (reptiles, etc.).

Contrastando fuertemente con esta dependencia de la tierra que rige en el mundo de los animales, el texto pasa a hablar a con-

[9] J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 1938, pág 174.

tinuación sobre la creación del hombre el cual proviene con inmediatez total, de arriba, de Dios.

1,26-28 A fin de recalcar su importancia mayor respecto a todas las obras acontecidas hasta entonces, la creación del hombre va precedida por la mención de una decisión del propio Dios: "Hagamos al hombre". Dios participó pues en esta creación de modo mucho más intimista e intensivo que en las anteriores. En el v 27 el empleo del verbo *bará* en este divino acto creador sin parangón, alcanza la plenitud de su significado. Aparece tres veces en este versículo a fin de que quede claro que aquí se ha llegado a la cúspide, a la meta que se propuso toda la labor creadora de Dios desde el versículo 1. Sobre el tan discutido "nosotros" del v 26, véase más adelante. La palabra hebrea *adam* ("hombre") es un colectivo, que por ende nunca es empleado en plural y propiamente significa "humanidad" (L. Köhler). Lutero lo tradujo muy bien por "hombres", siguiendo el sentido.

El enunciado sobre la semejanza a Dios, se apoya en v 26 sobre dos sustantivos que no permiten una interpretación enteramente idéntica tanto por sus matices conceptuales respectivos, como por las preposiciones que les anteceden ("a imagen nuestra..., según nuestra..."). El término *çélem* ("imagen") significa de modo preponderante la plástica real, la copia y en ciertos casos el ídolo (I Sam 6,5; Num 33,52; II Re 11,18; la pintura, en Ez 23,14), y sólo ocasionalmente la copia en el sentido minimizado de la apariencia respecto al original (Sal 39,7). *Dĕmut* (L: "sea igual a nos") es un verbo sustantivo abstracto y significa de modo principal algo abstracto también: "apariencia", "similitud", "correspondencia" (Ez 1,5,10,26,28; pero también "copia", II Re 16,10). En el cambio de preposiciones ("*a* imagen nuestra; *según* semejanza nuestra") carece de significado especial. En Gen 5,3 aparecen invertidas, sin que por eso cambie lo que este versículo quiere decir. La palabra fundamental para la presentación de la idea de la semejanza a Dios es ostensiblemente *çélem* ("imagen"), que en el patético v 27 aparecerá sin *dĕmut* ("semejanza") y lo mismo en Gen 9,6.

Hemos visto en varios mitos paleo-orientales el que un dios forme a un hombre (o a otro dios) a semejanza suya. También merece que le atribuyamos importancia, el hecho de que en el antiguo Egipto el Faraón sea "imagen viviente de Dios en la

tierra" [10]. Nuestro texto no debe ser disociado sin más de su amplio parentesco con estas imágenes que, evidentemente, eran generales a todo Oriente. La palabra fundamental *çélem* ("imagen") recibe una aclaración y una precisión más detalladas mediante *dĕmut* ("semejanza"); desde luego en el sentido sencillísimo de que esta imagen debe corresponder al modelo original, de que ha de ser semejante a él.

Rechacemos pues las interpretaciones que parten de una antropología extraña al AT y restringen la semejanza con la imagen de Dios unilateralmente a la entidad espiritual del hombre, y la refieren a la "dignidad" del hombre, a su "personalidad" o a su "capacidad para tomar decisiones morales", etc. En ningún caso cabe excluir la maravilla del aspecto corporal del hombre fuera del campo de su semejanza con Dios. Tal concepción ha partido de aquí, y no tenemos ninguna apoyatura para afirmar que esta manera inicial de entender las cosas haya ido cediendo a lo largo de la reflexión teológica de P hasta no dejar rastro y dar paso a una espiritualización y a una clericalización. En vez de eso haremos muy bien en desgajar lo menos posible lo espiritual y lo somático: el hombre entero ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Tampoco la época tardía excluyó el aspecto corporal; así nos lo enseña una tradición a la que alude Ezequiel, según la cual el primer hombre era de belleza perfecta *(kĕlil yofi)*, Ez 18,12. Y también Sal 8, que se apoya en Gen 1,26ss, apunta resueltamente hacia lo corporal. Junto con Gen 1,26ss, es éste el único texto que habla sobre la semejanza del hombre con Dios. Pero Sal 8 nos ofrece un importante complemento de esta concepción. En él es interpelado Yahwé; a pesar de eso se dice allí que el hombre fue hecho poco menos que "elohim". Lo que significa que esta semejanza con Dios no se refiere directamente a Yahwé, sino a los "ángeles". En el v 26 ocurre lo mismo: el curioso plural ("Hagamos...") impide poner la semejanza con Dios en relación demasiado directa con Yahwé, el Señor. Dios se junta a los seres celestiales que le rodean y se esconde en esa pluralidad. A mi entender, ésta es la única explicación que se puede dar sobre el uso de este estilo

[10] W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 1967², página 137.

tan sorprendente. Tenemos una prueba de la exactitud de esta interpretación que propongo, en Gen 3,22, pasaje donde dicho plural reaparece y, evidentemente, por el mismo motivo. La idea de que Yahwé se halla rodeado de seres celestiales es de suyo corrientísima en el AT (I Re 22,19s; Job 1; Is 6); queda sólo por explicar por qué surge aquí de modo tan brusco. El enunciado sobre la semejanza de Dios, va desde luego muy lejos, pero también permanece intencionadamente un poco flotante.

Expresado veterotestamentariamente, el sentido del v 26 es como sigue: el hombre fue creado por Dios a imagen y semejanza de los elohim. Si queremos precisar más el contenido de este enunciado, tendríamos que preguntar cómo se imaginó Israel esos elohim. Tienen dos atributos importantes: son "sabios", II Sam 14, 17,20; y "buenos", I Sam 29,9 (ambas afirmaciones permiten comprobar en su espontáneo aire popular, la universalidad—casi proverbial—de esta concepción). Pero evitemos ver esta semejanza como algo adicional; no se circunscribe a una determinada parte del hombre: es semejante a Dios, en la totalidad de su ser, tal como ha sido llamado a la existencia.

Finalmente, aquí en este misterio máximo de la obra de la creación, el lenguaje del P toma vuelos solemnes (v 27). Verdad es que se limita a fijar el tema. Se abstiene de hacer cualquier clase de reflexiones sobre esta "graciosidad de Dios, que por su libertad soberana quiso hacer al hombre—y sólo a él, de entre todas las creaturas—su trasunto y un corresponsal con quien hablar y con quien tener trato" [11]. No hay duda de que en el trasfondo último de esa frase perteneciente a P en la que se habla de la semejanza del hombre con Dios, se halla una figura antropomórfica de Yahwé. ¿Hablaron los grandes profetas de manera distinta sobre esto? (Am 4,13; 9,1; Is 6,1, etc.). Pensemos de modo especial en la aparición de la "gloria de Yahwé" en Ez 1,26: La expresión sutil y prudente de este profeta ("algo, que se asemejaba a la figura de un hombre", *dĕmut kemar'é adam)* parece preludiar Gen 1,26 [12].

Pero si apreciamos de modo general el peso dado a cada tér-

[11] F. Horst, *Gottes Recht,* 1961, pág 230.
[12] P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et la chute dans la Genèse,* 1940, pág 172.

mino dentro del pasaje P de la creación del hombre, habremos de conceder que el texto habla menos de *en qué* consistió su semejanza a Dios, y más de las *razones* por las que fue conferida. Se habla menos del don, y más de la misión. Esta queda definida claramente: dominar el mundo, y en especial el mundo de los animales. No es que tal misión de soberanía pertenezca a la semejanza con Dios; sino más bien es consecuencia suya, es decir: aquello para lo que tal semejanza confirió poderes al hombre. La estrecha vinculación del concepto de la semejanza a Dios con la misión encomendada de ejercer un señorío, es del todo evidente para nosotros que hemos interpretado *çélem* como copia plástica: así como los grandes reyes de la tierra hacen erigir una estatua suya como distintivo emblemático de su voluntad de soberanía, en aquellas provincias de su reino a las que no van personalmente, así también el hombre con su semejanza a Dios ha sido puesto en la tierra como signo de la majestad divina. Es propiamente el mandatario de Dios, llamado a preservar y ejercer la divina pretensión de soberanía sobre la tierra. Por tanto el elemento decisivo de su semejanza a Dios es su función respecto al mundo exterior al hombre [13]. Las expresiones referentes al ejercicio de este señorío son llamativamente vigorosas: *radá* "pisar", "patear" (por ejemplo, en el lagar), *kabáš* es parecido: "pisotear". Así pues la creación del hombre tiene un significado retroactivo para todas las creaturas que no sean humanas, al darles una nueva relación con Dios. La creatura va así hacia Dios, además de provenir de El; en cualquier caso el hombre adquiere gracias a su señorío una dignidad dentro de un ámbito particular de la majestad divina.

La diferencia de sexos es igualmente de orden creatural. El plural de v 27 ("los creó") en contraposición intencionada con el singular ("lo creó"), descarta toda suposición de que originariamente fuese creado un ente andrógino. Por voluntad de Dios el hombre no ha sido creado solitario, sino que ha sido llamado a decirse "tú" con el otro sexo. Para P el concepto total de humano no se contiene sólo en el varón, sino en el varón y la hembra (Pr). "Doble frase prodigiosa, de una simplicidad tan lapidaria que apenas nos percatamos de que hace desaparecer tras

[13] W. Caspari, *Imago Divina*, en: *Festschrift für R. Seeberg*, 1929, página 208.

de nosotros todo un mundo de mitos, de especulación gnóstica, de cinismo y de ascetismo, de divinización del sexo y de angustia sexual" (E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch,* pág 357). También el hombre recibe de la mano de Dios la bendición que le capacita para reproducirse y multiplicarse; de modo que en el hombre, todo remite a Dios. Tanto por su origen, como por su naturaleza y su razón de ser, el hombre es aquí entendido y referido enteramente en función de Dios.

Notemos no obstante que este poder reproductor del hombre no va concebido como una emanación o una actividad de su semejanza a Dios. Los mitos paganos sabían dar cuenta de variada manera sobre el misterio de la procreación, el ἱερὸς γάμος de la divinidad. En el culto cananeo particularmente, este acontecimiento divino se celebraba bajo forma de prostitución sagrada con orgías sexuales. Al hombre le parecía tener así acceso y participación en el mundo de lo divino. Así es como se ha de entender la calificación del culto cananeo como "prostitución" (Os 1-3; Is 3,1ss). Resulta significativo que el poder reproductor sea separado de la mención de la semejanza a Dios, y situado aparte en una bendición especial (Zi).

1,29-30 El hombre puede disponer como alimento de todo cuanto es vegetal, mientras que los animales terrestres sólo pueden alimentarse de la hierba de los campos. Esta es la única alusión a la paz paradisíaca de la creación, tal como salió de las manos de Dios y tal como El la quiso. El relato sitúa así una vez más al hombre llamativamente cerca de los animales. Así como fueron creados el mismo día, les es asignada la misma mesa para que satisfagan cuanto corporalmente necesiten (K. Barth). Las muertes y las matanzas no han entrado pues en el mundo por orden de Dios. También aquí habla el texto no sólo de cosas prehistóricas, sino de algo sin lo cual el testimonio de la fe en la creación quedaría incompleto. No se derrame sangre en el mundo animal; no haya agresiones mortíferas por parte de los hombres. Palabras divinas que significan pues una limitación del humano derecho de soberanía. La era noaítica conoce otras ordenanzas de la vida (Gen 9,2).

1,31 El v 31 trae la fórmula de aquiescencia que concluye toda la obra de la creación. Este "y he aquí que todo era muy bueno"

tiene un gran peso dentro de un lenguaje tan mesurado y exento de superlativos como es el de P. Su sentido permite también que lo traduzcamos por "perfecto" (Pr), que se refiere—y con razón—más que a la belleza del cosmos, a su maravillosa armonía y al prodigioso ajuste con el fin asignado a las creaturas. Esta frase, expresada y redactada en un mundo ahíto de las perturbaciones más variadas, contiene una inalienable pretensión de la fe: ningún mal ha entrado en el mundo por la mano de Dios; su omnipotencia no quedó limitada por ninguna fuerza adversa con la que hubiera de contar. Cuando la fe habla sobre la creación y vuelve sus ojos hacia Dios, lo único que se puede decir es que Dios creó un mundo perfecto. Pero este ordenado y adornado escaparte que es lo creado, no resulta evidente en todos los aspectos de su ornato y buen orden; pues entonces el cosmos debería ser para el hombre inmerso en la gloria de su creación, tan transparente como el cristal hasta en su entraña más recóndita. El capítulo yahwista sobre la caída responde ahora con su orientación fuertemente etiológica—después de la fusión teológica de las fuentes que ha operado el redactor—al problema de los enigmas y las perturbaciones que reinan en el mundo.

2,1-3 Los enunciados sobre el sabbat de la creación contienen uno de los testimonios más notables y más audaces de todo el P. Cuando nos ocupamos de estas frases, que se mueven en el límite más extremo de lo protológico, hemos de tener una vez más especialmente presente que parten por completo de la situación de Israel ante Dios, tal como la planteó la alianza divina. Pero ¿qué sentido puede tener añadir una cosa más a todo el cosmos y a todos los seres vivientes, en especial si esa cosa es ostensiblemente el coronamiento y conclusión de todo, y tiene una importancia tal que todo le está subordinado?

La epopeya babilónica de la creación del mundo conoce también un acto final, que sigue a la obra de la creación; es la glorificación esplendorosa del dios Marduk dentro del conjunto de todos los dioses, y narra cómo los dioses superiores recitan sus 50 nombres en alabanza suya. ¡Cuánto más distinto y profundo es el majestuoso reposo del Dios de Israel! Descanso que es a todas luces un elemento nuevo respecto al proceso creador y no un mero signo negativo de su terminación, un simple apéndice. Pues es importante que Dios "ultime" su obra al séptimo día (y no el

sexto, como pudiera parecer a primera vista—LXX—). Esta ultimación y este reposo deben ser considerados sustantivamente.

Pero cuidado: no se trata aquí en absoluto de la "institución del sabbat", como frecuentemente se ha dicho. El sabbat como institución cultual, todavía queda en este pasaje fuera del campo de visión. Se trata más bien de un reposo que existía antes del hombre y que existe aun cuando el hombre no se percate de él. El relato se eleva por así decirlo a la esfera de lo divino y atestigua que existe un reposo del Dios vivo. Pero esta palabra, "reposo", no tiene corte especulativo; habla de una actitud de Dios respecto al mundo. En primer lugar atestigua negativamente—pero con importancia bastante—que el mundo no se halla ya en vías de creación. Ni estaba ni está inacabado, sino "ultimado" por Dios. Más aún: Dios ha "bendecido" este reposo, lo ha "santificado"—"santificar" quiere decir que una cosa ha sido puesta aparte para que sirva a Dios—, y ello supone que P no considera dicho reposo como algo intradivino sino como un asunto que concierne al mundo, como un tercer término existente entre Dios y el mundo. Trátase pues de la preparación de un elevado bien salvífico. Aún no sabe claramente el hombre nada sobre él. ¡Cómo iba a serle familiar tal misterio! Pero cuando llegue el día en que haya una comunidad y una tienda fundacional, entonces serán obligados a guardar este reposo divino (Ex 31,12ss).

Tengamos en cuenta que estas frases recibieron su cuño definitivo en una época durante la cual Israel vio en el sabbat (y en la circuncisión) los signos peculiares de la alianza, en los que se expresaba de modo concentrado toda la diferencia que lo separaba del mundo pagano; me refiero a la época exílica (cfr Ez 20, 12,20ss; 22,8,26; Is 56,2,4,6; 58,13). De modo que Dios preparó ya cuando la creación, todo cuanto había de ser benéfico para el hombre en el curso de los tiempos, todo cuanto le había de ser necesario, incluso todo lo que escatológicamente habría de recibir en la eternidad (desde luego esto último cae fuera de la óptica teológica del escrito sacerdotal). Como día último de la creación, el sabbat carece de límite; la fórmula conclusiva ("y atardeció y luego amaneció...") falta intencionadamente, como intencionado es todo lo de este capítulo. Así pues Gen 2,1ss habla de la preparación de un elevado bien salvífico para el mundo y para el hombre, de un descanso "ante el que caen en tromba los milenios" (Novalis). Se halla protológicamente "presente" de modo tan

concreto como lo está aquel otro descanso que la epístola a los Hebreos espera de manera escatológica (Hebr 4).

Y con esto termina el relato P sobre la creación del cielo y la tierra junto con todo su ejército. El empleo de esta palabra *çabá* ("ejército") para expresar el compendio, la suma de todos los elementos que llenan el cosmos (Sal 103,21) y de todos los seres vivos, es desacostumbrado; quizá se trate de una designación técnica de clasificación sacerdotal (cfr Num 4,3; 8,24). Pero quizá aluda a los seres superiores que, según la concepción paleo-israelita, rodean la esfera de Dios y sirven en ocasiones como mediadores en la comunicación entre él y los hombres (I Re 22,19; Jos 5, 14 y otros).

2.4a El enunciado de 2,4a, es difícil. De suyo esta fórmula aparece con frecuencia en el Génesis como encabezamiento (5,1; 6,9; 10,1; 11,10,27; 25,12,19; 36,1,9; 37,2). Pero aquí no puede serlo; por otra parte es exclusivamente sacerdotal. Otra dificultad reside en el empleo dentro de nuestro pasaje de la palabra *tolĕdot,* pues significa "árbol genealógico", "genealogía", y literalmente "generaciones". Pienso que esta fórmula que en P constituye una especie de cabeza de capítulos, fue incluida a posteriori en el capítulo de la creación por razones sistemáticas en el sentido traslaticio de "historia de los orígenes". Y como el comienzo del capítulo había recibido ya un cuño canónico, el interpolador tuvo que conformarse con añadirla a modo de signatura.

Sobre otros aspectos del problema tocante al origen de todo el P, véase lo dicho a propósito de Gen 5,1.

Observaciones sobre el relato P de la creación

El texto de la creación del mundo por Dios carece de autor en el sentido moderno del término; en cuanto a su naturaleza, no es un mito ni una leyenda, sino enseñanza sacerdotal, es decir, un saber sagrado antiquísimo transmitido por las manos guardianas de muchas generaciones de sacerdotes. Repensado sin cesar de modo nuevo, enseñado. reelaborado y enriquecido con extrema prudencia y máxima concentración mediante nuevas consideraciones y nuevas experiencias de la fe. Para redactar estos 35 ver-

sículos, empleó la fe de Israel siglos enteros de meditación recogidísima. Esta ciencia teológica y cosmológica—por ejemplo la expuesta en la "tabla de naciones" de Gen 10—fue cultivada en los santuarios del antiguo Israel. Si la forma última con que ha llegado a nosotros data de la época del exilio, sus raíces y sus pasos previos se pierden en el seno de la más arcaica de las comunidades de Yahwé.

Diversas asperezas que presentan los materiales muestran claramente que este proceso de transmisión corrió parejo con una purificación y una disolución, cada vez más enérgica, de los elementos míticos y especulativos. ¡Sorprendente aportación teológica! A este propósito el relato de la creación es absolutamente único en su especie dentro de la serie de cosmologías de las otras religiones. Este proceso de purificación interna se acusa también en el ropaje lingüístico. Lengua y expresión presentan aquí un grado máximo de concentración en lo puramente teológico; ni una palabra de florituras retóricas (Jac), "ni un intento de la fantasía para describir mejor cómo sucedió" [14]. Sal 104 y otros textos [15] nos muestran que en Israel también se sabía hablar sobre la creación de Dios de un modo distinto, con más emoción. Pero el pathos de Gen 1 no reside ante todo en la adoración, en el asombro o en el agradecimiento, sino que radica en la reflexión teológica. La sobria monotonía de este relato procede precisamente de ese radical despojo en favor de lo que la fe puede decir objetivamente; un despojo que, por otra parte, produce en el plano estético la impresión de una fuerza contenida y de una majestad lapidaria.

La forma actual que presenta este relato de la creación, tiene tras sí un largo camino a través de la historia de las tradiciones; camino perceptible todavía en diversos aspectos. La exégesis se ha ocupado de la tensión existente entre la creación por un acto y la creación por la palabra. Si bien podemos ver en la segunda concepción una comprension más madura desde el punto de vista teológico, no por ello pretende ésta dar de lado a la más antigua, la cual presenta como inmediata la relación existente entre Dios y la materia. Unicamente armonizando ambas se obtiene un testimonio completo.

[14] Wellhausen, *Prolegomena*, 1899', pág 303.
[15] Sal 74,12ss; 89,10ss; Is 51,9s.

En la discordancia entre actos y días creativos podemos ver otra forma de elaboración de los antiguos materiales. Los días tercero y sexto ofrecen dos operaciones creadoras cada uno; y la creación del firmamento está a caballo entre el día segundo y el tercero. Según eso el orden de las operaciones tuvo que haber sido diferente en una época anterior. Es posible reconstruirlo. Lo que nos importa es saber que el esquema de los siete días forzó en cierto grado el material antiguo. Aquí, en la aplicación forzada a dicho material de un elemento tan extraño, no puede menos de haber una importante exigencia de la fe: al insertar los acontecimientos creativos a lo largo de una serie de siete días, se realiza la separación definitiva de cualquier forma de pensamiento mítico. Trátase del relato de un acontecimiento ocurrido una sola vez, y cuyos resultados son definitivamente irreversibles. Los siete días deben ser considerados indiscutiblemente como si fuesen días de verdad, y entendidos como un lapso irrepetible dentro de lo temporáneo. "La creación como acto divino, inaugura el tiempo del mundo y con ello su temporalidad y su finabilidad" (E. Osterloh).

Con Gen 1,1 comienza la *obra histórica* que se perseguirá hasta la revelación sinaítica y la conquista de la tierra por las tribus. El autor no desarrolla panorámicamente un espectáculo cosmogónico, cuyos diversos actos pueda él seguir con interés desde algo así como un punto exterior; más bien su punto de estación está dentro por completo del tiempo y de esa creación de cuya génesis nos habla. Y cuando escribe de este proceso creador no se sitúa en ningún otro plano que no sea aquel que la fe puede experimentar y expresar en lo temporal. Téngase esto bien presente: se nos ofrece un relato de la creación en el cual el sujeto creador sólo aparece en escena en cuanto que es experimentable por la fe como voluntad creativa orientada hacia el mundo; pero por lo que atañe a su esencia, esa su aparición carece por completo de aspectos míticos. Asimismo P resiste la tentación de describir lo que propiamente es el acto creador. Por tanto no se puede hablar de una dependencia de este relato respecto a mitos extraisraelitas más que en sentido restringidísimo. Sin duda resuenan en él algunas nociones que eran ostensiblemente patrimonio común del pensamiento cosmológico del antiguo Oriente, pero fueron filtradas teológicamente por P de tal modo que apenas tienen ya en común poco más que las palabras. A la vista de la superior

madurez teológica de P podemos estar ciertos de que evitó o modificó sin más aquellos conceptos que no cuadraban con las concepciones de su fe. Gen 1 ignora todo cuanto sea un combate entre dos principios cósmicos primordiales personificados; no se percibe ni el más leve eco de enemistad contra Dios. El caos no posee ninguna fuerza propia; no se le puede expresar como algo existente en sí, sino que para la fe existe tan sólo en relación con la voluntad creadora y configuradora de Dios, la cual se halla por encima de él.

En los textos cananeos septentrionales de Ras-Shamrá (procedentes de la última mitad del segundo milenio) no se ha encontrado desde luego nada que sea propiamente un mito de la creación. Pero en la exposición de su combate mítico entre dioses, sí podemos barruntar con qué clase de ambiente religioso tuvo que enfrentarse Israel. Nunca podremos asombrarnos demasiado al considerar el potente vigor que precisó Israel para hacer posible su segregación respecto a todo aquel conjunto de nociones, y le capacitó para hablar de manera totalmente distinta sobre la relación de Dios para con el mundo.

Hagamos una observación más sobre la estructura interna del conjunto: la frase contenida en v 1 abarca la suma de todo el capítulo, y todos los enunciados que siguen—en cierto sentido, simples desarrollos de esta frase programática—vemos que se mueven siguiendo fundamentalmente la línea propuesta por este versículo primero de dicho capítulo: todo ha sido creado por Dios, fuera de él no existe ninguna potencia creadora.

Junto a esta línea (la llamaremos horizontal) que recorre de punta a cabo todo el relato de la creación, hemos de hacer notar también la existencia de otra ascendente, de una clara serie gradual en la relación de las creaturas con el Creador; pues no todas se hallan en el mismo plano de inmediatez respecto a Dios. El más lejano es el *caos*, apenas formulable teológicamente. La *noche* es desde luego creatura de Dios, pero por su calidad de algo arrojado a la tiniebla caótica dentro del orden cósmico, no se sitúa en absoluto al mismo nivel que el día desde el punto de vista creacional. Las *plantas* poseen relación inmediata únicamente con la fructífera tierra, y respecto a Dios se mantienen dentro de cierta mediatez dado que Dios "fecunda la tierra con su palabra" (Calvino). En un escalón más elevado tenemos a los *animales*.

El verbo *bará* = crear, es utilizado propiamente aquí por vez primera. Mas se establece una clara diferencia entre animales acuáticos y animales terrestres. Los primeros—de acuerdo con la gran distancia que media entre Dios y las aguas—surgen por la imperiosa palabra creadora, los segundos por la tierra capacitada para colaborar en la creación. Pero ante todo resulta importante la palabra de bendición dirigida a la creatura y que capacita a los animales para reproducirse. (Ya hemos aclarado más arriba por qué falta tal bendición en el caso de los animales terrestres. Pero quizá se extiendan también a ellos las palabras contenidas en v 22). Y en la cúspide de esta serie gradual tenemos al *hombre* en absoluta inmediatez respecto a Dios. Por tanto el mundo por entero gira en torno al hombre y en él tiene su proximidad más pura para con Dios. La consecuencia más elemental de esta afirmación es que por tanto el hombre no puede buscar su inmediatez respecto a Dios en el mundo, en el ámbito de lo natural. Es importante que la noción de "natura" creadora sólo aparezca episódicamente y con un timbre sumamente restringido (vv 11 y 24); predomina rotundamente el concepto de "creatura".

No cabe discutir que P exprese sus grandes enunciados de la fe bajo la forma de la "ciencia sagrada de la Naturaleza" vigente en su tiempo, ciencia con la que se hallaba en estrecha vinculación. Pero ya no está tan claro que podamos dar de lado como proposiciones teológicamente irrelevantes, todo cuanto ha de ser atribuido a una arcaica imagen del mundo dentro de este relato de la creación. En tal caso todo el contenido de Gen 1 tendría que limitarse a la afirmación siguiente: Dios ha creado el mundo. Pero entonces no haríamos justicia en absoluto a todo el esfuerzo que Israel hizo a lo largo de siglos para delimitar la relación de Dios con el mundo, expresada detalladamente en este capítulo. Ya hemos visto cómo aun dentro de Gen 1 las nociones han ido buscando a lo largo de los tiempos un enunciado más adecuado (por ejemplo en lo tocante a la creación por la obra y la creación por la palabra). Dentro de este capítulo hay muchas cosas con importancia teológica, además del enunciado "Dios creó el mundo". Israel no tomó simplemente una imagen neutral del mundo, procedente del Oriente antiguo, y se limitó a redactar este primer capítulo en torno a ella. Precisamente por su vinculación con la fe en Yahwé le era imposible hablar con tono mitológico de combates entre dioses o divinizar los misterios de la tierra

creadora (v 24); sino que tuvo que erigir sustantivamente su imagen del mundo desde los mismos fundamentos. Y si bien ha quedado superada desde el punto de vista de la ciencia actual, no por eso el exegeta ha de cerrarse al inmenso patrimonio teológico que Israel escribió en este capítulo.

Vamos a seguir en primer lugar la tradición del P hasta Noé, para luego poder también ofrecer en su forma original el relato del Yahwista hasta Noé, que constituye asimismo un todo.

2. Arbol genealógico de los patriarcas, desde Adán a Noé

5,1-32

1 *Este es el libro de las genealogías de Adán. En el día*
en que Dios creó a Adán, le hizo a imagen de Dios. 2 *Los*
creó varón y hembra, los bendijo, y los llamó "Hombre" en
el día de crearlos. 3 *Tenía Adán ciento treinta años cuando*
engendró 'un hijo'[16] *a su semejanza, según su imagen, a quien*
puso por nombre Set. 4 *Fueron los días de Adán, después*
de engendrar a Set, ochocientos años, y engendró hijos e hi-
jas. 5 *El total de los días de la vida de Adán fue de nove-*
cientos treinta años; luego murió. 6 *Set tenía ciento cinco*
años cuando engendró a Enós. 7 *Vivió Set, después de en-*
gendrar a Enós, ochocientos siete años, y engendró hijos e
hijas. 8 *El total de los días de Set fue de novecientos doce*
años; luego murió. 9 *Enós tenía noventa años cuando en-*
gendró a Quenán. 10 *Vivió Enós, después de engendrar a*
Quenán, ochocientos quince años, y engendró hijos e hijas.
11 *El total de los días de Enós fue de novecientos cinco*
años; luego murió. 12 *Quenán tenía setenta años cuando*
engendró a Mahalalel. 13 *Vivió Quenán, después de engen-*
drar a Mahalalel, ochocientos cuarenta años, y engendró hijos
e hijas. 14 *El total de los días de Quenán fue de novecien-*
tos diez años; luego murió. 15 *Mahalalel tenía sesenta y*
cinco años cuando engendró a Yéred. 16 *Vivió Mahalalel,*
después de engendrar a Yéred, ochocientos treinta años, y en-
gendró hijos e hijas. 17 *El total de los días de Mahalalel*
fue de ochocientos noventa y cinco años; luego murió. 18 *Yé-*
red tenía ciento sesenta y dos años cuando engendró a Henoc.
19 *Vivió Yéred, después de engendrar a Henoc, ochocientos*
años, y engendró hijos e hijas. 20 *El total de los días de*

[16] Cfr BH.

Yéred fue de novecientos sesenta y dos años; luego murió.
21 Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Ma-
tusalén. 22 Henoc anduvo con Dios. 'Y Henoc' [17] *vivió,*
después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engen-
dró hijos e hijas. 23 El total de los días de Henoc 'fue' [18]
de trescientos sesenta y cinco años. 24 Henoc anduvo con
Dios, y dejó de existir porque Dios se lo llevó. 25 Matusa-
lén tenía ciento ochenta y dos años cuando engendró a Lamek.
26 Vivió Matusalén, después de engendrar a Lamek, sete-
cientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. 27 El
total de los días de Matusalén fue de novecientos sesenta y
nueve años; luego murió. 28 Lamek tenía ciento ochenta y
dos años cuando engendró un hijo, 29 **y le puso por nom-**
bre Noé, diciendo: "Este nos consolará de nuestro trabajo y de la
fatiga de nuestras manos, por causa del suelo que maldijo Yahwé."
30 Vivió Lamek, después de engendrar a Noé, quinientos no-
venta y cinco años, y engendró hijos e hijas. 31 El total de
los días de Lamek 'fue' [19] *de setecientos setenta y siete años;*
luego murió. 32 Era Noé de quinientos años cuando en-
gendró a Sem, a Cam y a Jafet.

Comienza aquí un nuevo capítulo de la historia de los orígenes. La perícopa es P y constituyó otrora la continuación inmediata de Gen 1 - 2,4a. Pero ya no se trata de la creación del mundo y de la bendición del hombre; el objeto de la narración es ahora Noé y la humanidad noaítica. Leemos en primer lugar una especie de introducción que conduce a él. Pero tengamos bien presente el hecho de que este encaminamiento no sólo constituye un acceso con carácter secundario, sino que es un tema particular de este relato precisamente en su calidad de intervalo con duración muy precisa. Más que nada habremos de resaltar el esfuerzo del capítulo 5 por articular teológicamente los diferentes períodos del mundo y del hombre. La fe veterotestamentaria en Yahwé (a diferencia del pensamiento mítico de tipo cíclico imperante en las religiones paleo-orientales) tiene por característica un pensar temporal asombrosamente marcado; un pensamiento que sabe de la historia desarrollada entre Dios y los hombres y con Israel su pueblo, un pensamiento que conoce decursos únicos e irrepeti-

[17] Cfr BH.
[18] Cfr BH.
[19] Cfr BH.

bles. Esta delimitación de épocas histórico-salvíficas es una destacada característica del P.

Se bosqueja en el tiempo esta época posterior a Adán mediante una genealogía de diez miembros, con indicación concreta de datos numéricos referentes a edades, tiempo en que fueron engendrados los primogénitos, etc. El último de los miembros que forman esta cadena queda abierto por abajo; las indicaciones sobre Noé son incompletas porque el escrito piensa tratar con más detalle sobre él y su época. (La conclusión de corte formulario del último de los miembros no aparece hasta pasada la historia del diluvio, Gen 9,29).

Son estos números los que retienen en primer término nuestra atención, naturalmente. ¿Hay grandes probabilidades de que las cifras referentes a años que aparecen en Gen 5 guarden una relación misteriosamente proporcional con otras fechas de la historia bíblica de la salvación (¿erección de la tienda institucional? ¿conquista del país? ¿construcción del Templo?), aunque hasta el presente no hayamos encontrado una clave satisfactoria que nos introduzca en el sentido teológico del sistema propuesto? Hemos de aceptar que las cifras de la lista de semitas (Gen 11,10ss) y las de la que ahora estudiamos vienen determinadas por un solo sistema. Si se juntan los lapsos de ambas listas, y se cuentan además las fechas contenidas en Gen 21,5; 25,26; 47,9 y Ex 12,40, obtendremos para la salida de Egipto el año 2666; es decir las dos terceras partes de una era de 4.000 años. Pero junto a nuestro texto masorético canónico, hemos de analizar las fechas, llamativamente diferentes, de los LXX y del Pentateuco samaritano. Toda una serie de exegetas modernos ha considerado este último como más originario, mientras que la exégesis de la Iglesia antigua se atenía a los datos de los LXX. Pero también hay que contar con la posibilidad de que las series que aparecen en los textos se hayan corregido a posteriori unas a otras. Esto es seguro en el caso de Matusalén; según el Códice A debió sobrevivir 14 años al diluvio, cosa que dio pie en la antigua Iglesia a largas discusiones. El Códice D (entre otros) ha adoptado la fecha de cuando fue engendrado dada por TM retrasando el año del diluvio.

Por lo que toca a la elevada duración de la vida, evitemos el recurso a artificios apologéticos (lo más sorprendente es la fecha tan tardía en que son engendrados); el autor participa aquí en las ideas antiguas, generales a toda la antigüedad, sobre la dura-

ción de la vida de los patriarcas. (Una lista paralela de los reyes babilónicos—véanse págs 84s, 176s—cita reinados de miles de años).

Pero hemos de deducir sin embargo de esta notable forma, tan ligada a la historia del tiempo, un importante enunciado de la fe: un testimonio de la alta potencia vital, acorde con la Creación, de la primera humanidad (y a la vez un juicio disimulado sobre nuestra condición actual). Tengamos en cuenta que el P no ofrece ningún relato sobre la caída, que hablase teológicamente de las perturbaciones y la decadencia de la condición creatural de los hombres y así sirviese de transición a las condiciones de vida de la humanidad noaítica. Pero sí ofrece algo que corresponde más o menos a tal relato: hemos de entender la lenta disminución de la duración de la vida (que es mucho más consecuente en el sistema del Pentateuco samaritano) como una decadencia progresiva de la prodigiosa fuerza vital que originariamente tenían los hombres, en razón de su alejamiento cada vez mayor respecto a su punto de partida creacional. El P calcula como duración de la vida de los padres desde Adán a Noé, de 700 a 1.000 años; desde Noé a Abraham, de 200 a 600 años; para los patriarcas, de 100 a 200 años; y para la actualidad, de 70 a 80 años. De modo que Gen 5 describe algo así como un "estadio transitorio, durante el cual la muerte provocada por el pecado va quebrantando lentamente el apoyo físico de la naturaleza humana original" (Del). Ciertamente el P no habla de la causa sino sólo del hecho tangible de esta decadencia, conforme a su manera de concentrarse sobre el testimonio de los ordenamientos objetivos dados por Dios. En cambio en Y encontramos la presentación del elemento humano y de su *necesidad* de salvación.

5,1-3 La gran genealogía va precedida del encabezamiento: "Este es el libro de las genealogías de Adán". El título—"Esta es la genealogía..."—reaparece encabezando 11 párrafos formados por listas, cuyas relaciones literarias con el P han sido ampliamente discutidas [20]. Pero no cabe duda de que la frase "Este es el libro de las genealogías..." marca el comienzo de un verdadero libro.

[20] Gen 5,1; 6,9; 10,1; 11,10,27; 25,12,19; 36,1,9; 37,2; Num 3,1. G. v. Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, págs 33ss.

Hemos de imaginarnos el proceso literario de la manera siguiente. Existió un *Libro de tolĕdot* compuesto exclusivamente de genealogías, listas y todo lo más unas notas teológicas brevísimas. Su comienzo lo tenemos ahora en Gen 5,1. Tal libro constituye la base más antigua del P, que fue creciendo poco a poco siguiendo una elaboración sistemática de las tradiciones sacrales más diversas. La configuración especialmente densa de la creación no pudo menos de ser situada como era lógico al comienzo del libro (que comenzaba con Adán); y recibió a su vez el encabezamiento exigido por la sistemática: *el·le tolĕdot* "esta es la..." (Gen 2,4a). Encabezamiento secundario respecto al antiguo "Libro de tolĕdot"; como también su aplicación al "cielo y a la tierra" rompe el sentido original del concepto *tolĕdot* = = "generaciones", "registro de genealogías". Por ello ya no se puede traducir la palabra *tolĕdot* de Gen 2,4a más que en el sentido muy amplio de "historia de los orígenes".

Paso a los detalles. La lista comienza con una especie de recapitulación pormenorizada de los datos teológicos principales de la creación del hombre; sin embargo parece que la tradición de 5,1-3 tiene una cierta independencia respecto al capítulo 1. Ante todo se emplea el término *adam* ("hombre") como nombre propio ("Adán"), cosa que no ocurría ni en Gen 1, ni en Gen 2 - 3. Tampoco tiene correspondencia ninguna con 1,26ss la noticia de que Dios haya puesto tal nombre a su creatura. Lo que se dice sobre la semejanza del primer hombre con Dios recibe además una ampliación teológica con la puntualización de que Adán engendró por su parte a Seṭ su hijo, a imagen y semejanza suyas. La semejanza con Dios no era pues propia del primer hombre nada más, sino hereditaria a lo largo de las generaciones. Complemento que le asegura al lector la actualidad de este testimonio, pues sin eso la mención de la semejanza del hombre primero sería un mythologumenon sin mayor trascendencia.

Los nombres de la lista P de los setitas, se corresponden asombrosamente con los de la lista J de los cainitas (Gen 4,17ss). Trátase ostensiblemente de la misma lista que encontró una aplicación en contextos tradicionales diferentes, con algunas leves divergencias ortográficas y algún cambio en la serie. También existen relaciones entre esta lista y la de los diez reyes babilonios que habrían reinado hasta el diluvio (AOT págs 147ss);

pero no son tan estrechas como se ha creído hasta el presente [21]. De todos modos la tradición babilónica dice del séptimo rey, que fue llevado temporalmente cabe los dioses y hecho parcialmente partícipe de sus misterios (= Henoc); y también allí es el décimo héroe del relato del diluvio. Pero es importante que veamos lo que difiere, en cuanto a concepción, esta tradición de los orígenes, respecto a la de los comienzos de la humanidad según Israel. No da los nombres de los reyes de los primeros tiempos, es decir de los representantes míticos de una polis, sino de patriarcas, es decir de los representantes de una humanidad prenacional y unitaria. Israel resistió a la tentación de convertir en un absoluto la religión particular de una polis, retrotrayendo su fecha y remontándola míticamente hasta la creación.

5,22-24 La genealogía de Henoc contiene una frase muy particular y misteriosa por su misma brevedad: "Henoc anduvo con Dios" y después de vivir 365 años "dejó de existir, porque Dios se lo llevó." Resulta muy significativo ver cómo la exposición del P, teológicamente tan concisa, sabe también tratar de aquellas cosas que en verdad se hallan en el límite más extremo del misterio entre Dios y el hombre. Habla de una comunidad de vida con Dios, que sobrepasa nuestra capacidad de comprensión, pues sólo reconoce un "Andar *con* Dios" a miembros de la humanidad antediluviana (cfr Gen 6,9; Abraham caminó *ante* Dios, Gen 17,1).

Nada podemos barruntar aquí todavía del ansioso interés de las épocas posteriores por Henoc, "maravilla de ciencia divina" (Sir 44,16), el gran iniciado en los divinos secretos del más allá. Tan sólo se menciona el hecho de un trato familiar con Dios, y el de haber sido arrebatado al mundo del más allá; lo que para la humanidad posterior al diluvio es señal importantísima de la libertad de la elección divina, y de una fuerza tal que no conoce límites ni aun en la maldición de la muerte. El verbo *lacah* (sujeto: Dios; complemento: un hombre) es un término teológico para expresar el ser arrebatado a los mundos del más allá (II Re 2,10; Sal 49,16). El pasaje parece que no es más que una

[21] H. Zimmern, en: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1924, págs 19ss.

leve alusión a una tradición efectivamente mucho más amplia, y por ello queda abierta la pregunta de si buena parte de la tradición apocalíptica de Henoc no será un material mucho más antiguo anterior (y no posterior) al P. El origen y el significado del nombre Matu*salem* son oscuros; la Iglesia antigua lo empleó ya.

5,29 Si lo dicho sobre Henoc produce un resplandor, por así decirlo, propio de un eón ya pasado y apunta por ende hacia lo pretérito, las palabras de Lamek sobre el consuelo que traería Noé (v 29) apuntan por completo hacia adelante, hacia el futuro. Tras estas palabras se halla una larga experiencia de los sufrimientos terrenales; pero su importancia estriba en ser uno de los primeros testimonios de la esperanza en un divino consuelo para el hombre. No se puede deducir fácilmente del contexto, en qué consiste el consuelo aportado por Noé. ¿Se trata del sacrificio, que a partir de Noé intervino entre Dios y el hombre, y de la estabilización de los órdenes naturales por la graciosa declaración de Dios (Gen 8,20ss)? ¿O se trata de la primera plantación de la viña (Gen 9,18ss)? Habremos de volver sobre estas palabras (véase nuestro comentario a Gen 9,18ss), que por sus relaciones con Gen 3 debieron de pertenecer originariamente a la genealogía yahwista de los setitas.

Estas edades tan avanzadas provocan sincronismos e interferencias muy notables: Adán vivió el nacimiento de Lamek, es decir, fue coetáneo del noveno miembro de la genealogía; Set vivía cuando Henoc fue arrebatado, y murió poco antes del nacimiento de Noé. Lamek vio al primer muerto de la humanidad: Adán. Noé sobrevivió a Nahor, abuelo de Noé y murió cuando ya Abraham tenía 60 años. Sem, hijo de Noé, sobrevivió incluso a Abraham, y vivía cuando Esaú y Jacob habían ya nacido... A la vista del extremo cuidado con que el P sopesa todas y cada una de sus indicaciones hemos de responder afirmativamente a la pregunta planteada por Delitzsch sobre si estos datos cronológicos fueron establecidos sabiendo sus consecuencias.

"Por eso, porque nueve patriarcas pudieron vivir con sus descendientes, fue verdaderamente una edad de oro, junto a la cual la nuestra apenas si merece el calificativo de basura... El máximo honor de nuestro primer mundo fue el haber contado

a la vez con tantos hombres piadosos, sabios y santos. Pues no debemos creer que estos nombres tan populares, les fueron dados a gentes cualesquiera, a gentes vulgares, sino que son los máximos héroes... El último día veremos su majestad y nos maravillaremos de poder contemplar su gloriosa historia y sus hechos... Pues nadie debe imaginar que vivieron sin grandes desgracias, cruces ni tribulaciones. Todo esto será revelado y traído de manifiesto el último día" (Lutero, W. A. XLII, 255ss).

En la tradición P tras la lista genealógica setita venía la narración del diluvio. (Volveré a tomar el hilo de P en la página 160).

3. El relato yahwista sobre el Paraíso 2,4b-25

**4b El día en que hizo Yahwé Dios la tierra y los cielos, 5 no
había aún en la tierra arbusto estepario alguno, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahwé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para labrar el suelo.
6 Sólo agua subterránea (?) brotaba de la tierra, y regaba toda
la superficie del suelo. 7 Entonces Yahwé Dios formó al hombre
con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. 8 Luego plantó Yahwé Dios un
jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. 9 Yahwé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles
deleitosos a la vista y buenos para comer, y además en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia [del bien y del mal].**

**10 De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se
dividía y formaba cuatro brazos. 11 El uno se llama Pisón: es
el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. 12 El oro de
aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y la piedra de sóham. 13 El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país
de Kus. 14 El tercer río se llama Jiddéquel: es el que corre al
oriente de Asur. Y el cuarto río es el Éufrates.**

**15 Tomó, pues, Yahwé Dios al hombre y le dejó en el jardín
de Edén, para que lo labrase y cuidase. 16 Y Yahwé Dios ordenó al hombre y dijo: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, 17 mas del árbol de la ciencia [del bien y del mal] no
comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio."**

**18 Dijo luego Yahwé Dios: "No es bueno que el hombre esté
solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada a él." 19 Así pues Yahwé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las**

aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. 20 El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para 'el'[22] hombre no encontró una ayuda que le fuese adecuada.

21 Entonces Yahwé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. 22 De la costilla que Yahwé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. 23 Entonces el hombre exclamó: "Esta vez si que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada." 24 Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán una sola carne. 25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban.

Tras la irrupción de las ciencias críticas en la teología, la historia del paraíso y de la caída han sido constantemente objeto de análisis detallados. Los resultados de las investigaciones, expuestos en gran cantidad de monografías y artículos eran ciertamente variadísimos y contradictorios entre sí, pero todos estaban de acuerdo en impugnar con vehemencia la exégesis tradicional de la Iglesia. Lo que llamó sobre todo la atención del exegeta adiestrado en la crítica y suscitó graves dudas acerca de la unidad y de la coherencia interna del texto, era el cúmulo de sus desigualdades, duplicados y rupturas clarísimas que va creciendo a medida que el relato avanza. Así pues se intentó en primer lugar, domeñar las dificultades por la vía de una sencilla distinción entre las diversas fuentes. Su forma más moderada consistía en postular un carril principal, ulteriormente ampliado mediante glosas y otras adiciones (Budde). Llegaron más lejos los análisis que creyeron discernir necesariamente—sobre todo en las variantes de las partes que se refieren al árbol de la vida—fragmentos pertenecientes a relatos paralelos, antes independientes (Gunkel, Procksch). Y el más avanzado de todos fue H. Schmidt con la elaboración de tres relatos, que él cree poder distinguir éntre sí incluso literariamente en sus rasgos fundamentales[23].

[22] Véase BH (¿O mantener el TM? Cfr Jac a propósito de este pasaje).
[23] H. Schmidt, *Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*, 1931; ya mantuvo un punto de vista semejante J. Meinhold, *Festschrift für Budde*, 1920, págs 122ss.

Pero nos vamos dando cuenta cada vez más, de que las posibilidades de superar los obstáculos de Gen 2 y 3 por la vía de la simple decantación literaria son limitadas y hoy probablemente estén agotadas ya. Existe un modo más penetrante de enfocar el problema, que ha situado en primer plano un punto de vista nuevo: suponer la existencia de diversos contextos narrativos, ligados entre sí desde mucho antes que revistiesen la forma literaria actual. De este modo todas las desigualdades y lagunas que nos tropecemos en el texto, no se explican ya, sin más, merced a análisis literarios, dado que no son resultado de combinaciones literarias sino del crecimiento común de diferentes tradiciones antiquísimas producido mucho antes de su fijación escrita por el Yahwista. Quien haya comprobado cómo ya en el estadio de tradición oral estas antiguas historias se hallan por así decirlo en continuo movimiento (a causa de desvíos de las motivaciones internas, o por crecimientos debidos a fusiones con materiales narrativos emparentados entre sí), admitirá fácilmente que de una u otra manera "se produzcan saltos y contradicciones, sin que por ello se les pueda negar a estos relatos ni la unicidad ni el crecimiento orgánico" (J. Begrich [24]). Por tanto, junto a la crítica literaria debe intervenir la crítica de materiales. Ni que decir tiene que con esta puntualización las perspectivas de reconstruir su primitivo estado se han hecho menos favorables. No es ésta sin embargo la tarea principal de la exégesis; y menos aún dado que hace algún tiempo se ha abierto paso una manera más sintética y total de considerar las cosas (cfr especialmente P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et la chute, dans la Genèse,* 1940). Así como el conocimiento de los estadios anteriores del texto actual nos preserva de interpretaciones erróneas en tal o cual punto, resulta también indudable que el relato de Gen 2s—aparte de algunas desigualdades y asperezas—no es amontonamiento de recensiones particulares, sino que pretende ser entendido como un todo que posee un hilo unitario de pensamiento. El exegeta debe situarse ante todo frente a este conjunto definitivamente válido.

El texto Gen 2s contiene una *narración.* No es (y en cualquier caso no lo es en sentido directo) una doctrina, sino que se des-

[24] En: ZAW 1932, pág 99.

cribe una historia, un tramo de camino ya andado y que nunca más podremos volver a recorrer. Tengamos pues bien presente que aquí se ha pretendido ofrecer un relato sobre hechos. Sobre hechos que todos conocen y cuya realidad nadie puede poner en duda. Se mantienen dentro del ámbito del desarrollo de la historia del hombre con Dios; y los medios expositivos que sirven para plastificar tales acontecimientos, son por consiguiente distintos de los empleados por el historiador. Leemos ahí un relato que actúa mediante imágenes muy sencillas y muy claras; lo que naturalmente no implica que no pretenda comunicarnos cosas "reales". También contiene, es cierto, un elemento doctrinal, pero mucho más indirecto que por ejemplo el de Gen 1: lo disimula tras los hechos que pone ante los ojos del lector. Y aquí está la fuente de muchas interpretaciones erróneas. Tal relato exige que le sigamos paso a paso por el camino sobre el que discurre. Respecto al estado original y a la caída, son más las cuestiones que suscita que las que contesta. En el pensamiento teológico y más aún en la imaginación popular, las ideas en torno a estos asuntos han adquirido una estabilidad excesiva. Además hemos de tener en cuenta que dentro del pensamiento cristiano se han infiltrado imperceptiblemente nociones extrabíblicas y míticas sobre la felicidad que presidía el estado original. El exegeta debe desembarazarse de todos estos lastres. Quizá no exista ningún otro texto bíblico que se mantenga tan inflexible como éste ante el fárrago de cuestiones, útiles sólo para que nos atasquemos en ellas, que se le plantean, y cuyo testimonio recorra un camino tan angosto como el filo de un cuchillo. Nos equivocaremos por completo respecto a él, si nos dedicamos a darle vueltas y más vueltas.

2,4b-7 El relato empieza con un período bastante torpe (vv 4b-7), pero que no está dañado ni truncado en su comienzo. Se trata más bien, casi de una forma estilística usual (cfr la epopeya babilónica de la creación o la oración de Wessobrunnen). En cualquier caso lo que primero se le venía a las manos al pensamiento antiguo—tan ingenuo—era comunicar una idea sobre el estado original por el método de la simple sustracción del dato. La indicación cronológica de 4b es muy general; y asimismo lo es la descripción ofrecida por las cinco menciones coordinadas sobre la situación que entonces imperaba: ni los arbustos del

desierto, tan frugales, ni la vegetación, ya más exigente, de los campos de cultivo podían vivir, pues faltaba la lluvia y el laboreo del hombre; no había más humedad que la que pudiera subir desde las aguas subterráneas primigenias (?).

Comparada con P, vemos que esta narración adolece de cierto llamativo descuido en el relatar. De la creación propiamente dicha del edificio del mundo, sólo se trata someramente en un primer miembro de la frase, antepuesto y suelto. ¿Dónde comienza la frase principal dentro de este período? ¿En el v 6 (surge la primera humedad), o en el v 7 (frases referentes al estado y condición; primera actuación)? Esta última hipótesis es la más verosímil tanto desde el punto de vista sintáctico, como desde el objetivo. La toma de una decisión al respecto se ve dificultada por la oscuridad de la palabra *ed* (L: "niebla"). Job 36,27 hace que pensemos en "niebla", "vapor". El acadio sugiere el significado de "crecida, torrente". Los LXX entienden "fuente". Nosotros seguiremos la interpretación de Albright[25]. Es claro que el *ed* subía desde la tierra. Lo que significa: solamente el agua subterránea afloraba. Por tanto el v 6 es una especie de frase intermedia, que sigue a los datos negativos y precede a los positivos. A diferencia de Gen 1,1ss no podemos hablar aquí en absoluto de la creación del edificio del mundo, tan prolíjamente tratada en el P. Las frases previas vv 4-6 se ocupan de la creación del mundo, únicamente en el sentido de un terminus a quo. En este relato lo que cuenta es el hombre, su creación y los cuidados que Dios le prodiga. El escenario, esbozado por el J en la primera parte del relato, es una parcela de la tierra nada más. Mientras que en Gen 1 la creación lleva al universo entero desde el caos hasta el cosmos, nuestro relato pinta el estado original como un desierto en contraposición con un labrantío. Lo que Dios va a edificar *en torno al hombre* es el mundo próximo a él, el mundo donde transcurre su vida—el terreno cultivado, el jardín, los animales, la mujer—; y queda así propuesto el tema capital de toda la narración: *adam adamá* (hombre - - tierra).

Las concepciones cosmológicas de las que parte nuestro re-

[25] En: *Journal of Biblical Literature* 1938, pág 231. También E. A. Speiser, en: *Bull. of the Amer. Schools of Orient.* 140, 1955, págs 9-11.

lato J de la creación son pues muy distintas de las que habíamos encontrado en P, y tienen por tanto que proceder de un marco vital y de unas tradiciones asimismo muy diferentes. Aquí el agua es un elemento que favorece a la creación, mientras que en P y en algunos salmos (véase más arriba, págs 68ss) era su enemiga. En este mundo considerado de forma totalmente antropocéntrica, el hombre es la primera de las creaturas. "En el capítulo 1, el hombre es la cúspide de una pirámide; en el capítulo 2 es el centro de un círculo" (Jac). La gran apódosis, el impetuoso consecuente de todo este largo período gramatical es el v 7: tras la descripción del estado original, trae las primeras acciones y, desde luego, la creación del hombre. Dios lo "forma" de la tierra. El vínculo vital que desde la creación liga al hombre con la tierra se expresa de modo especialmente concluyente en el empleo de las dos palabras hebreas *adam* y *adamá.* (El término "polvo" ha sido añadido aquí, quizá por analogía con 3,19b).

Pero el hombre formado de la materia terrena no se convierte en ser vivo hasta que recibe el divino aliento en la cara: *nĕšamá* (L: "aliento"), que corresponde a nuestro "aliento, hálito, resuello". Se personifica, se individualiza esta divina potencia vitalizadora, pero sólo por su entrada en el cuerpo material; únicamente este aliento que se une a un cuerpo hace del hombre un ser vivo. De modo que el v 7 se convierte en un locus clasicus de la antropología veterotestamentaria; pero nótese que no distingue aquí entre *cuerpo* y *alma,* sino de modo más realista entre *cuerpo* y *vida.* El divino aliento de vida que se une a lo material hace del hombre un "ser vivo" tanto en el aspecto físico como en el psíquico. Esta vida procede directamente de Dios... ¡tan directamente como que el cuerpo humano inanimado ha recibido el resuello de la boca de Dios, inclinado sobre él! De todos modos resulta innegable la presencia de otros tonos más graves, de unos aspectos más sombríos: una especie de presentimiento de las condiciones de vida del hombre postadamítico. Si Dios retira su aliento (Sal 104,29s; Job 34,14s), el hombre recae en la materialidad sin vida.

La yuxtaposición de los nombres divinos "Yahwé - Elohim" es tan enigmática desde el punto de vista sintáctico (apenas es posible traducirla; ¿como status constructus, quizá?) como desde la perspectiva de su empleo: en el Libro del Génesis sólo es usada en los relatos del paraíso y de la caída, aunque, eso sí, de modo

constante. (Fuera del Génesis no aparece más que una sola vez en todo el Pentateuco.) Quizá haya sido insertada aquí por intervención de un redactor: originariamente se usó el término "Yahwé", pero luego se le añadió "Elohim" para asegurar la identidad de este Yahwé con el Elohim que aparece en Gen 1. También cabe suponer razones litúrgicas.

2,8 Dios planta en Edén un jardín para el hombre; hemos de imaginarlo como un plantío de árboles (Ez 31,8). En el Oriente antiguo estaba extendido por doquier el cultivo de huertos de frutales, pero bastante menos el de parques, pues sólo los plantaban los grandes reyes. Se trasluce aquí todavía la arcaica idea de que Yahwé era el dueño de aquel parque. En consecuencia el relato entiende claramente este jardín lleno de árboles como un recinto *sagrado* que circuye la presencia de la divinidad, razón por la que era guardado por querubines (véase nuestro comentario a 3,24).

Edén es aquí el nombre propio de un país radicado en el lejano Oriente. No ha quedado clara la clase de tradición concreta que se oculta tras este nombre, ni nos está permitido relacionarlo con topónimos equivalentes de la época histórica (II Re 19,12; Is 37,12). La oscuridad reinante en este punto ¿se debe sólo a nuestros deficientes conocimientos del entorno histórico-geográfico de Israel, o a que el israelita de los tiempos de la realeza no ligaba ya la palabra *'eden* con ninguna noción histórico-geográfica concreta? De suyo nuestro relato habla en un pasaje imprecisamente de un "jardín en Edén" (v 8)—Edén sería aquí el nombre de un país—; luego del "jardín Edén" (2,15; 3,23s)—y aquí sería el nombre del jardín—; y en otra ocasión dice solamente "Edén" (4, 16). Pero mucho más importante es el hecho de que con seguridad, en este nombre propio se oía resonar la palabra *'eden* "delicias". Y con este matiz se encuentra Edén también en los profetas como concepto claramente definido de una plastificación mitológica y teológica: casi como sinónimo de "Paraíso" (Is 51,3; Ez 28,13; 31,9). Pero recalquemos que en nuestro relato el elemento mítico ha desaparecido casi por completo (a diferencia de las alusiones de Ezequiel). El jardín no debe ser designado nunca como jardín de Dios en sentido estricto, y mucho menos como "morada de los dioses". El jardín fue plantado sólo para el hombre, y debe ser entendido como donación nacida del gracioso cuidado que Dios tiene con esta su creatura.

2,9 El v 9 vuelve a dar cuenta del origen del jardín, y es con toda seguridad un duplicado del v 8. (También se vuelve a mencionar en v 15 la instalación del hombre en él.) La descripción de sus atractivos es aquí más movida: gran variedad de especies arbóreas (3,7 cita la higuera; Ez 31,8s cedros, cipreses y bananos) y—en el centro—el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

Los mitos de muchos pueblos nos hablan de un árbol de la vida cuyos frutos, si se consumen continuadamente, otorgan la inmortalidad. En el AT, tan refractario a la mitología, esta idea es punto menos que sorprendente. La sabiduría proverbial (Prov 11, 30; 13,12; 15,4) vuelve a hablar del árbol de la vida, pero sólo en sentido figurado, pálidamente. El árbol de la ciencia, cuyos frutos confieren el don de saberlo todo, no vuelve a ser mencionado en el AT.

La sospecha de que la duplicidad de árboles en el centro del jardín obedece a una fusión a posteriori de dos tradiciones, es difícil de rechazar. En lo que sigue, únicamente un árbol desempeñará un papel: el del conocimiento; y sólo al final (3,24) volvemos a oír hablar del de la vida. Esta puntualización recibe el apoyo de otra de índole sintáctica: la mención del árbol de la ciencia aparece claramente a destiempo tras la locución preposicional *bĕtoj hagán* "en el centro del jardín" (que se refiere al árbol de la vida).

La caracterización más detallada ("...del bien y del mal") que se hace del árbol de la ciencia, constituye de por sí un problema. Aquí, y sobre todo en la divina advertencia de v 17a, tal caracterización es quizá un anticipo de una elucidación posterior a cargo de un explicador más tardío. Además la concordancia sintáctica del infinitivo sustantivado *haḍá'at* ("del conocer...") con su complemento es estilísticamente muy áspera. De modo que *tob vará'* ("el bien y el mal") debió de ser incorporado posteriormente a los vv 9b y 17a. Inicialmente el mandato de Dios al hombre (v 16s) se ligaba con esto de manera inmediata; pero ahora se interpone lo que sigue.

La perícopa de los ríos del Paraíso
vv 10-14

2,10-14 Esta perícopa no tiene ningún significado para la acción que ahora se desarrolla, ni volverán a ser mencionados los elementos que la componen; incluso se contradice el relato con alguno de ellos (v 8). Hemos de considerarla pues como algo independiente al principio, pero que luego fue atraído por la historia del paraíso sin que se pudiese lograr una íntima y total fusión con ella.

Regaba el paraíso una corriente que luego se dividía en cuatro brazos... ; y nos encontramos de súbito en nuestro mundo histórico y geográfico. El autor esboza un cuadro del gran sistema fluvial que abraza todo el mundo conocido por él, pues esta cifra "4" es una paráfrasis del mundo entero (cfr los 4 cuernos que indican todos los reinos del mundo, en Zac 2,1ss). El primer río es el más difícil de situar; toda una serie de consideraciones de historia de la cultura enriquece la vaga presentación ofrecida por el autor. ¿Se alude al mar que rodea a la península arábiga o incluso al lejano Indo? El segundo río no puede ser el Nilo, a menos que se trate del Nilo nubio al sur de la primera catarata; los egipcios lo distinguían hacía mucho de su propio Nilo. ¿O quizá se designa con el nombre de Kus no a Etiopía sino a *kuššu,* el país de los coseos en la región montañosa al este de Persia? El dato de la tabla de naciones (10,4) hablaría en pro de esta tesis. Aquí, como en toda la perícopa, hay que tener en cuenta las confusas nociones que la Antigüedad tenía a propósito del origen y el curso de los grandes ríos. Incluso geógrafos de ella, pero mucho más modernos que este texto, se mueven al tratar de esta materia en un mundo de concepciones completamente fantásticas. El tercer río es el Tigris, y el cuarto el Éufrates.

Esta exposición parece presuponer que el Edén y el paraíso se hallaban en alguna parte septentrional, muy arriba en la zona montañosa (¿territorio armenio?) de donde vienen los grandes ríos. (Cfr la tradición de la montaña de Dios situada al Norte, Is 14,13; Sal 48,3).

¡Qué bendición indecible es para el paraíso esta agua, que tras irrigar el jardín puede todavía abarcar con sus cuatro brazos al

mundo y fructificarlo! Todo cuanto fuera del paraíso es agua, agua que nutre las culturas, no es más que un resto, las sobras por así decirlo de aquellas fuentes paradisíacas.

Esta perícopa de peregrino cuño y profundo sentido, se esfuerza indudablemente en establecer un esquema del mundo geográfico real. Esboza un mapa universal extremadamente arcaico, si bien teniendo en cuenta tan sólo la hidrografía; pensemos no obstante que en Oriente el agua es la base por antonomasia de toda vida cultural. Aquí encontramos pues aquello que ya habíamos echado en falta (véase lo dicho a propósito del v 8): una vinculación entre el Edén y el jardín de una parte, y el mundo histórico del hombre por la otra; y probablemente todo el pasaje deba su inclusión a esta circunstancia. La perícopa quiere recalcar la significación del Edén para el hombre expulsado del paraíso, al mencionar aquella ininterrumpida corriente de paradisíacas aguas (los vv 10ss contienen proposiciones nominales, es decir frases que describen situaciones de hecho).

2,15 Tras esta digresión, con el v 15 volvemos a encontrarnos dentro de la historia del paraíso propiamente dicha. Este versículo es ostensiblemente paralelo al v 8b; pero ofrece además la razón de la existencia del hombre en aquel jardín: trabajarlo y guardarlo de todo daño; una precisión que contrasta fortísimamente con las fantásticas ideas que se suelen tener sobre el "paraíso". Nuestro mismo término "Paraíso" como nombre propio (desconocido en el texto veterotestamentario) aplicado a una cosa sui generis, contiene una objetivación mítica y rebasa la estricta sobriedad del relato bíblico.

"Nada hay aquí de milagros exuberantes de la fecundidad y del placer de los sentidos" (Fr). Lo descrito sobriamente como destino del hombre incluso en su estado prístino, es el trabajo.

2,16-17 El hecho de que el hombre fuese puesto para guardar el jardín significa haber sido llamado a un servicio y que ha de labrarse un prestigio con el cuidado de algo que no es propiedad suya (Jac). Las palabras pronunciadas por Dios a continuación echan por tierra todo ese malentendido, consistente en considerar al jardín aquel como Elíseo voluptuoso. Dios comienza otorgando un don grande y gratuito, que denota una vez más su paternal cui-

dado y también las amplias dimensiones de aquel dominio donde el hombre podía moverse con toda libertad, sin dificultades ni limitaciones. Entre toda aquella multitud de árboles tan sólo se exceptúa uno. (A pesar de ello el hombre no se contentó y quiso imponer su voluntad en este punto, lo que nos indica cuán grave fue la caída...) Esta prohibición divina respecto al don libre y sin límites que Dios hizo al hombre de todos aquellos árboles no era en absoluto gravosa. Pero lo situó ante la seriedad y la decisión que implica la obediencia.

En mi opinión es inadmisible andar buscándole—como de tan varia manera han hecho los exegetas—una finalidad a esta prohibición divina: es una prohibición que no se discute. Tampoco se dice nada de que Dios ligase a ella propósitos pedagógicos (en el sentido de un desarrollo "moral" del hombre). Estas interpretaciones racionalistas producen un efecto contrario al que pretenden: destruyen lo esencial. El hombre en su prístino estado se hallaba también enteramente sujeto al mandato de Dios, y la reflexión de Job "¿Quién le dirá: qué es lo que haces?" (Job 9,12; Dan 4,32b) era válida también en el paraíso.

La serpiente (3,1) es la primera en abrir la discusión sobre tal veto. Lo más que podemos deducir del texto es que, sin duda, se trataba de una interdicción beneficiosa y dictada también directamente por la solicitud con que Dios cuida del hombre, pues lo que se prohibía no era un bien sino algo que tendría efectos destructores sobre el ser humano si éste se empeñaba en apropiárselo con desobediencia. Qué sencillo resulta este relato si lo comparamos con esos mitos exuberantes que hay en todas las naciones; en él podemos columbrar que el sentido de la vida paradisíaca radica en la obediencia a Dios, y no en el disfrute, en la ausencia de todo sufrimiento, etc.

Más adelante (al comentar 3,19) hablaré de la discordancia existente entre la amenaza de muerte (no se dice: "te convertirás en un ser mortal"; sino: "morirás") y el castigo efectivo que vendrá después. Admitamos por otra parte que también aquí constituye un punto espinoso el que por boca de Dios se le dé al árbol el nombre de "árbol de la ciencia del bien y del mal". Aparte de las dificultades sintácticas ya apuntadas (véase el comentario al v 9b) ¿lo conoce ya el hombre bajo este aspecto? Y si Dios desvela aquí ya el misterio ¿qué sentido tiene entonces la aclaración de la serpiente (3,5)? La variante repetidas veces propues-

ta "del árbol en el centro del jardín" (cfr BH) correspondería exactamente a lo que la mujer da como tenor literal de la prohibición (3,3); sin embargo, hemos de considerar la posibilidad de que el narrador más bien no se exprese pensando en el lector, y por tanto se ve mucho menos ligado en su exposición a la ley de la credibilidad psicológica.

En cuanto a la frase referente al conocimiento del bien y del mal, el lector occidental debe en primer lugar dejarse instruir por el uso lingüístico del AT: el par de conceptos (bien y mal) no se emplea ni muchísimo menos de modo exclusivo en sentido moral, ni siquiera es éste su significado preponderante. Conocer lo bueno y lo malo significa conocerlo "todo" en la acepción más amplia del término. En cuanto a su acepción específica referente a la experiencia sexual ("lo que es voluptuoso y lo que es doloroso", H. Schmidt) sólo una cosa es exacta: el verbo *y.d.'* ("conocer") no significa únicamente el mero conocimiento intelectual, sino más bien "experimentar", "familiaridad con" (véase lo dicho a propósito de 3,5). La vieja cuestión de si al hombre le había sido dado el libre disfrute del árbol de la vida, habremos de contestarla de manera afirmativa—si es que de verdad queremos plantearla y deseamos responderla—, apoyándonos ante todo en nociones míticas paleo-orientales emparentadas con ésta [26]. Véanse con todo las observaciones finales.

2,18 Dentro del relato considerado en conjunto, la prohibición (v 16) queda totalmente encuadrada por la descripción de la paternal solicitud de Dios para con los hombres. Primero tenemos la siembra del jardín y su entrega al hombre; sigue la creación de los animales y la de la mujer. "No es buena" la soledad, el hombre está hecho para ser sociable. La amistosidad divina ve que le haría bien al hombre el tener a su lado un ser que le ayudase, algo así como su "trasunto", "una ayuda correspondiente o adecuada a él" *kĕnegdó*. "¡Cuánta experiencia de la vida y cuánto saber se hallan condensados en esta frase!" (Steck). La soledad se define pues aquí de modo muy realista como carencia

[26] H. Th. Obbink, *The Tree of Life in Eden*, en: ZAW 1928, páginas 105ss.

de ayudas (Qoh 4,9-11). Y desde este punto de vista la mujer es objeto de una valoración muy poco romántica, de la cual el AT nunca se desprenderá por completo ni aun en sus más bellas alabanzas de la mujer como esposa (Prov 31,10ss). En el *kĕnegḏó* ("correspondiente a él") se contienen tanto el concepto de igualdad de especie, como el de complementación. Pero no debemos traducir aquí *'ézer* ("ayuda") en función de la creación posterior de la mujer, personificándola como "ayudante" del hombre. Por el momento no se trata más que de una asistencia, de algo que servirá de promoción exterior e interior para todo lo que implica el ser hombre. Y en efecto el narrador habla primero de los animales. Los ve destinados por Dios al servicio y provecho del hombre. Es bien verdad que ellos son "asistencia" y factor de promoción para el hombre en las más variadas circunstancias; pero no lo son en ese sentido último al que Dios apunta—una ayuda de igual naturaleza—, pues los animales no son seres iguales al hombre, no son "reflejo de sí mismo, donde él se puede reconocer" (Del).

2,19-20 Así que Dios forma a los animales (también aquí sin darle mayor importancia, sin complicaciones teológicas: "Dios formó") y los conduce hacia el hombre, el cual por su parte los acoge y ordena dentro del marco correspondiente a su existencia. A esto alude el notable pasaje de la nominación de los animales.

Para explicarlo no hemos de acudir ante todo a la concepción primitiva sobre la vinculación existente entre el nombre y su portador. No se trata aquí propiamente de nombres considerados vocablos, sino de la relación que hay entre el nombre y el objeto, la cual es de índole mucho más compleja. "En primer lugar todo lo creado es designado por el lenguaje... En segundo lugar—yendo más lejos—, el propio lenguaje es productor, creador, intérprete; algo donde acaece como lo más propio de él, el disponer, el situar, el decretar." "El hombre interviene en la complejidad del mundo; profundizando, reduciendo, reuniendo, resume lo que pertenece al mismo grupo. Lo amontonado en la confusión del mundo, no posee... de antemano forma propia; sino que tan sólo la adquiere lo que es separado me-

diante una distinción al encontrarse a sí mismo cuando es demostrado por el análisis" [27].

En este proceso nominador se realiza pues un acto de creación segunda, y un acto de ordenación mediante el cual el hombre objetiviza en sí mentalmente las creaturas. Podemos pues afirmar que aquí se dice algo sobre el origen y la esencia del lenguaje. El centro de gravedad del pasaje no está en la invención de vocablos, sino en esa íntima apropiación cognoscente e interpretadora que se produce en el lenguaje. Resulta muy interesante ver cómo aquí el lenguaje no es considerado un medio de comunicación sino una capacidad de orden espiritual con cuya ayuda ordena el hombre conceptualmente el ámbito de su vivir. Hablando concretamente: si el hombre dice "buey" no sólo ha inventado la palabra "buey", sino que además ha entendido como "buey" tal o cual creatura y la ha insertado como su auxiliar en el mundo de sus nociones y dentro del marco de su existencia.

Tanto aquí como en 1,24s hemos de observar la curiosa proximidad creatural en que quedan recíprocamente situados el hombre y los animales. También el animal ha sido sacado de la tierra e inscrito por el hombre en el marco de su vivir como el más próximo de sus entornos. Si recordamos de nuevo que, según las ideas vigentes en el Oriente antiguo, el hecho de dar un nombre era ante todo ejercicio de un derecho de soberanía, un

[27] A. Jolles, *Einfache Formen,* 1956³, págs 21s.
"Y ahora dejad que todos los sentidos del hombre actúen libremente: que él vea, y palpe, y sienta al unísono a todos los seres que le hablan al oído. Los cielos: ¡Qué aula para las ideas y el lenguaje! No hagáis que ningún Mercurio ni Apolo bajen de las nubes como deus ex machina... Toda la naturaleza, divina sinfonía de colores y músicas, es musa y maestra de lenguajes. Conducid a todos los seres y que vayan cruzando por delante de él: lleva cada uno su nombre en los labios, y todos se confiesan vasallos y servidores de ese Dios escondido y a la vez patente. Cada cual lleva su nombre distintivo a manera de tributo inscribiéndolo en el libro donde sus señoríos se registran para que tal nombre le haga acordarse de los que son suyos, los llame en el futuro y goce con ellos . Yo os pregunto si esta seca verdad al estilo de Oriente, puede ser expresada de modo más noble y más hermoso que así: 'Dios condujo todos los animales ante él, para ver qué nombre les pondría; y con el nombre que él les diera, así se llamaron.' ¡Cómo decir al modo poético oriental una cosa más precisa: El propio hombre inventó lenguajes / partiendo de vivientes sonidos naturales; / de su razón soberana son señales!" (Herder, *Über den Ursprung der Sprache,* Sämtl. Werke V, págs 50s).

acto de dominio, si recordamos esto—digo—el pasaje se acerca mucho a Gen 1,28b pese a la total diferencia en la presentación del tema.

La perícopa sobre la creación y la nominación de los animales eleva pues la tensión del relato gracias a una especie de retardamiento: ligado a la promesa de una ayuda de su misma naturaleza, hace surgir toda una parcela del mundo que rodea al hombre y será organizada y usada por él (el mundo de los animales). Pero por muy rico y provechoso que sea ese mundo nuevo que ha despertado en el hombre el acuciante anhelo de un ser parejo a él, es el caso que todavía no existe esa ayuda de su mismo linaje. Dios prepara una maravilla que supera todas las maravillas precedentes.

2,21-23 Un "profundo sueño" se abate sobre el hombre, una especie de sopor mágico que apaga toda chispa de consciencia. Mueve al narrador la idea de que el prodigioso crear de Dios es un proceso que no tolera espectadores. El hombre no puede ver a Dios in actu, no puede contemplar sus milagros en el momento de producirse; tan sólo puede adorar a Dios por sus obras una vez que han sido realizadas. También Abraham se ve acometido por el sopor y la inquietud ante la venida de Dios (Gen 15, 12), y Moisés no puede mirarle cara a cara y ha de contemplarlo "desde detrás" (Ex 38,18-23).

En la idea de que Dios "construyó" a la mujer de una costilla del hombre, va una primitiva respuesta a la cuestión de por qué las costillas no envuelven la totalidad del cuerpo humano sino tan sólo su mitad superior. Puede ocurrir también que con la alusión a la zona inferior del cuerpo se ligue la idea concreta de la comunidad sexual entre hombre y mujer. En cuanto al conjunto, hemos de decir que estas nociones suenan a muy lejanas; las hallamos más bien por vía de deducción, y ello es signo de que esta problemática etiológica específica se había extinguido ya en tiempo del Yahwista. También el Yahwista quiere explicar algo; pero algo distinto, algo ante lo cual la cuestión de la calidad específica del cuerpo humano dejó de ser esencial (véase el v 24).

Como un "padrino de bodas"—valga la expresión—Dios lleva la mujer al hombre. El varón reconoce al instante, lleno de grandísima alegría, a esta nueva creatura como algo que le convie-

ne totalmente y al punto le da el nombre que mejor le cuadra, manifestando así haber comprendido lo que aquella creatura es. También aquí (cfr v 20) la nominación no es más que expresión externa de una apropiación interior interpretativa. La similicadencia—importantísima en este pasaje—de los dos sonidos hebreos *iš* (macho) *išša* (hembra), no es reproducible en alemán (algunas traducciones españolas dicen "varón", "varona", así Bover-Cantera). La alegría del hombre ante este primer *tú* femenino sobre la faz de la tierra (nótese el triple "ésta", tan entusiasta) es por completo elemental e ignora todavía "las realidades supraterrestres (Ef 5) que proyectan su sombra sobre este misterio del matrimonio" (Del).

2,24-25 Muchas son las cosas que dependen de una recta comprensión del v 24. Por lo pronto: el enunciado de que a causa de eso dejará el hombre a su padre y a su madre, por supuesto no es la continuación de lo que el primer hombre dijo al ver a la mujer, sino unas palabras que el narrador pone a guisa de conclusión y resumen, una especie de breve epílogo cuando el telón ha caído ya sobre el pasaje. No podemos menos de decir que en esta frase alcanza el relato el fin que en realidad se había propuesto desde el comienzo. Muéstrase en ella lo que esta narración pretendía. Su carácter es etiológico por completo, es decir partió de la respuesta a una cuestión bien precisa: la atracción tan poderosa y primordial entre los sexos, es un hecho que está ahí y no necesita explicación. ¿De dónde viene este amor que es tan fuerte como la muerte (Cant 8,6) y más poderoso que el vínculo que nos liga con los padres carnales? ¿De dónde viene esta atracción recíproca, este apego mutuo que no conoce descanso hasta que en el hijo vuelve a convertirse en *una* carne? Viene de que Dios sacó del hombre a la mujer porque de suyo eran originariamente *una* carne; por ello tienen que volver a encontrar conjuntamente esa unidad, están destinados fatalmente el uno al otro.

La comprobación del carácter etiológico de este relato resulta importante desde el punto de vista teológico: su punto de partida—eso que el narrador quiere explicar—es una cosa permanente, actual, es decir no es algo "paradisíaco" que se perdió... Cosa

curiosa: las palabras sobre el hombre que deja a su padre y a su madre no encajan exactamente con los usos familiares patriarcales del antiguo Israel, pues era más bien la mujer la que se desgajaba de su familia después del matrimonio. Algunos suponen que en esta frase de corte sentencioso ha llegado hasta nosotros el cuño de unos tiempos de signo matriarcal todavía. Pero notemos que nuestro relato no trata de un uso jurídico, sino de una fuerza natural (Pr). Por ello tampoco se debe deducir de estas palabras ninguna profesión de matrimonio monógamo. La inordinación mutua de los sexos es reconocida como ordenanza divina acorde con la creación.

Es claro que v 24 es una conclusión y constituye pues el fin de un conjunto de materiales antes independientes, cerrado en sí mismo. El capítulo 3 comienza un nuevo relato, no sólo desde el punto de vista temático sino desde el punto de vista de la historia de los materiales. No sabemos si fue el Yahwista el primero que fundió por completo estas tradiciones diferentes mediante un pensamiento que las liga. Al v 25 se le asignó una importante tarea dentro de dicha transición, pues apunta tanto a lo precedente como a lo siguiente (cfr 3,7) y es evidente que el Yahwista puso en él elementos de su propia cosecha que rebasan la tradición forjada ya. "Y estaban los dos desnudos, el hombre y la mujer, sin sentir vergüenza." La vergüenza es uno de los fenómenos más enigmáticos de nuestra hominidad. Puede ser juzgada según muchos aspectos, pero siempre tenemos que ver en él la señal de la pérdida de una unidad interna, una contradicción que no se puede abolir y se basa en nuestra existencia [28]. Lo que no impide que pueda aparecer también como una noble actitud de protección. La frase final de nuestro relato habla de ella como de un fenómeno que es inseparable de la sexualidad. En este sentido es señal de perturbación, de pérdida de una libertad dispuesta por Dios (más aspectos en nuestro comentario a 3,7).

[28] Véase K.E Logstrup, en: RGG V, 1961³, columnas 1383ss.

4. Historia de la caída
3,1-24

**1 Mas la serpiente era más astuta que todos los animales del
campo que Yahwé Dios había hecho, y dijo a la mujer: "¿Cómo
es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del
jardín?"[29]. 2 Respondió la mujer a la serpiente: "Podemos co-
mer del fruto de los árboles del jardín. 3 Mas del fruto del ár-
bol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él,
ni lo toquéis, so pena de muerte." 4 Replicó la serpiente a la
mujer: "De ninguna manera moriréis. 5 Es que Dios sabe muy
bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y
seréis, como Dios, conocedores del bien y del mal." 6 Y la mu-
jer vio que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y
excelente para lograr sabiduría, tomó entonces de su fruto y co-
mió, y dio también a su marido [que estaba] junto a ella y él
comió. 7 Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se
dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de hi-
guera se hicieron unos ceñidores.**

**8 Oyeron luego el ruido [de pasos] de Yahwé Dios que se pa-
seaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer
se ocultaron de la presencia de Yahwé Dios por entre los árboles
del jardín. 9 Entonces Yahwé Dios llamó al hombre y le dijo:
"¿Dónde estás?" 10 El dijo: "Oí el ruido [de tus pasos] por el
jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; y me escondí." 11 El
dijo entonces: "¿Quién te ha indicado que estabas desnudo? ¿Has
comido acaso del árbol del que te prohibí comer?" 12 Dijo el
hombre: "La mujer que me diste por compañera, ésa me dio del
árbol y comí." 13 Dijo, pues, Yahwé Dios a la mujer: "¿Qué
has hecho?" Y contestó la mujer: "La serpiente me sedujo, y
comí."**

**14 Entonces Yahwé Dios dijo a la serpiente: "Por haber he-
cho esto, maldita seas entre todos los ganados y entre todos los
animales del campo. Sobre tu vientre reptarás, y polvo comerás
todos los días de tu vida. 15 Enemistad pondré entre ti y la mu-
jer, y entre tu descendencia y su descendencia la cual te pisará
la cabeza mientras tú acecharás su calcañar." 16 A la mujer le
dijo: "Multiplicaré crecidamente las molestias de tu gravidez; con
dolor parirás hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te do-
minará." 17 Al hombre le dijo: "Por haber escuchado la voz de
tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido comer,
maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el ali-**

[29] Lutero: "No puedo traducir bien el hebreo, ni al alemán ni al latín; la palabra *aphki* suena como si alguien arrugase la nariz en son de burla, zahiriendo y mofándose de otro".

**mento todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos te produ-
cirá, y comerás la hierba del campo. 19 Con el sudor de tu ros-
tro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, del que fuiste
tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás."**
**20 Entonces el hombre puso a su mujer el nombre de Javá
[vida], por haber sido ella madre de todos los vivientes. 21 Y
Yahwé Dios hizo al hombre y a su mujer vestiduras de piel y los
vistió. 22 Y Yahwé Dios dijo: "Ahí tenéis al hombre vuelto como
uno de nosotros, sabedor del bien y del mal. Ahora pues, no vaya
a alargar la mano y tome también del árbol de la vida, y coma, y
viva así eternamente." 23 Y expulsóle Yahwé Dios del jardín
Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido tomado.
24 Entonces arrojó al hombre, hizo que acampasen querubines al
oriente del jardín Edén y [puso] la llama de la espada zigzaguean-
te para guardar el camino del árbol de la vida.**

3,1 La serpiente de la que habla este relato es considerada uno de los animales que Dios creó (2,19); por tanto, dentro del pensamiento del narrador no es la simbolización de un poder "demoníaco" y, desde luego, no es símbolo de Satán. Unicamente su mayor inteligencia es lo que la distingue un poco respecto a los animales restantes. El narrador funda el diálogo siguiente, sólo sobre esta cualidad. Bueno será empezar liberando a este relato del gran peso teológico que la exégesis eclesial puso sobre él casi siempre. La mención de la sierpe es aquí poco menos que secundaria, y de cualquier modo, en la "tentación" por ella, se trata de un proceso que nada tiene de mitológico; la historia se presenta así porque el narrador se esforzó visiblemente en poner lo menos posible la responsabilidad fuera del hombre. Trátase solamente del hombre y *su* culpa, y por eso el narrador se ha guardado mucho de objetivar en alguna manera el mal; por tal razón lo ha personificado lo menos posible como poder que viene desde el exterior. Si ha situado fuera del hombre la ocasión de la tentación, fue más por necesidades de visualización descriptiva que para que así nos presentificásemos el mal como algo que le fuera exterior. "No hay una etiología del origen del mal" (Westermann, a propósito de este pasaje). A lo largo de toda esta historia, el interlocutor del hombre se mantiene en un incógnito indescifrado y difícil de definir. Sin duda, la serpiente es en la historia de las religiones el animal inquietante e insólito por excelencia (Van den Leeuw), y podemos también suponer que nuestro relato se basó en tiempo muy remoto en un mito.

Pero tal como actualmente se nos presenta—transparente y claro—es algo totalmente distinto de un mito.

Lo que debe retener nuestra atención es lo que la serpiente *dice;* no lo que la serpiente *es.* Abre el diálogo—obra maestra de finos acordes psicológicos—con gran prudencia; es decir, adoptando la forma de una pregunta muy general pero que revela interés (no nombra el objeto de la conversación—el árbol de la ciencia—, que luego irá introduciendo subrepticiamente; deja que la insipiencia de la mujer se encargue de eso). Su pregunta contiene desde luego una tergiversación total, pues Dios nunca dijo que los hombres no podían comer de *ningún* arbol; y precisamente así logra que la mujer entable el diálogo. Primero le da ocasión de tener razón y de defender a Dios (Zi). Pero en la manera de formular su pregunta ha dirigido ya un ataque mortal contra la sencillez de la obediencia.

3,2-3 La mujer no desconfía en absoluto de tal malignidad. Pone las cosas en su punto; pero en su celo por rebatir la tergiversación de la serpiente, da un paso—sólo un paso—de más. Dios ha vedado únicamente *un* árbol (esta parte del relato parece desconocer al árbol de la vida); esto es correcto, pero Dios no dijo que se abstuviesen hasta de tocarlo. Y esta añadidura delata un punto débil en la posición de la mujer: parece como si ella quisiese mediante esta exageración imponerse a sí misma una ley.

3,4-5 En cualquier caso la serpiente puede ahora quitarse la careta de su simulado serio interés por la orden de Dios. Ya no pregunta sino que afirma—y con desacostumbrada insistencia en cuanto al estilo—que lo dicho por Dios no es la verdad, y expone la razón consiguiente. Manifiesta conocer a Dios mejor de lo que la mujer en su confiada obediencia lo conoce, y da así pie para que la mujer, abandonando dicha obediencia, juzgue a Dios y a su mandato desde una posición neutral como si dijéramos. Imputa a Dios intenciones celosas. Tenemos ante nosotros la antiquísima y muy extendida idea de la envidia para con la divinidad, que hace al hombre sospechar de Dios y de sus mandatos. Es esa vieja quimera de la humanidad, consistente en creer que conoce mejor a Dios partiendo de su punto de vista independiente, de su propia idea de Dios, que sometiéndose a su Palabra. "Allí donde el

hombre, armado de un principio, de una idea de Dios, va contra la palabra concreta de Dios, se convierte en señor de Dios" [30].

La construcción gramatical de lo que sigue resulta dudosa: ¿es *yodee tob wara* una aposición de *elohim* (con este sentido: como seres divinos, conocedores del bien y del mal)? Más probable parece que *yodee tob wara* haya de ser entendido como una segunda determinación predicativa (como Dios—o como seres divinos—y conocedores del bien y del mal). En el primer caso el acento principal recaería sobre "seres divinos", en el segundo gravitaría más bien sobre el conocimiento del bien y del mal. Es posible entender *elohim* como un plural (LXX); difícilmente podrá significar esta insinuación que los hombres podrán hacerse como Yahwé, sino más bien que son divinizados, se hacen semejantes a los dioses. Por lo que atañe al conocimiento del bien y del mal, consideremos en primer lugar que la palabra hebrea *yadá'* ("conocer") no queda conceptualmente restringida al conocimiento intelectual, sino que su sentido es más amplio: "tener experiencia", "estar familiarizado con", incluso "poder". Como dice Wellhausen, "para el mundo antiguo conocer siempre es poder". Tengamos en cuenta además que en el "conocer el bien" no debemos pensar inmediatamente en una capacidad de distinción dentro del terreno moral estricto, ni—desde luego que no—en el conocimiento de reglas morales absolutas o en la confrontación con una idea objetiva. No se trata de nada objetivo; en absoluto. Para los antiguos, el "bien" nunca era algo ideal solamente sino que era bueno aquello que resultaba beneficioso; por tanto dentro de este contexto hemos de entender "bueno y malo" más bien en el sentido de "provechoso", "saludable", "embarazoso", "dañino". Lo que la serpiente brinda no es tanto un acrecentamiento de la capacidad de comprender, como una autonomía que se le permite al hombre en la decisión sobre lo saludable y lo dañino. Ello resulta completamente nuevo en tanto que él se substrae así al divino cuidado. Dios había encontrado lo que era bueno para el hombre (2,18), poniéndolo en total salvaguardia. Pero ahora el hombre se dispone a decidir por sí mismo [31]. La cuestión está en si esa autonomía no puede convertirse en la mayor de las cargas

[30] D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 1955², pág 61.

[31] H. Stoebe, *Gut und böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch*, en: ZAW 1953, págs 188ss. O. H. Steck, op cit, pags 34ss y passim.

de la existencia humana... Pero ¿quién piensa ahora en eso? ¡Era tan chico el paso que había que dar! El engaño—seductor engaño—está precisamente en lo ilimitado, en lo inabarcable de esta expresión; intencionadamente es misteriosa, y una vez que ha puesto en movimiento al pensamiento humano en una dirección determinada, se mantiene abierta a todas las conjeturas y deja campo libre a todas las fantasías ansiosas de misterio.

Lo que la insinuación de la serpiente sugiere es la posibilidad de dilatar la naturaleza humana rebasando los límites dispuestos por Dios en la creación, la posibilidad de intensificar la vida no sólo en sentido de un enriquecimiento meramente intelectual, sino también en el de familiarizarse y en el de adquirir dominio sobre los misterios que están más allá del hombre. Uno de los testimonios más significativos de este relato es que ve que la caída del hombre, su separación de Dios se consuma y vuelve a consumarse en eso que nosotros llamamos "titanismo", la *hybris* de los hombres (y no en un precipitarse en lo moralmente malo, en lo infrahumano). La serpiente ni ha mentido ni ha dicho la verdad; siempre se ha considerado que sus palabras se movían dentro del refinado ámbito de las verdades a medias. La serpiente "mediante leves cambios de acento, con semiverdades y dobles sentidos sabe llevar todo lo lejos que quiere a su confiado interlocutor, el cual espontáneamente le hace el juego y actúa tal como ella quería" (Steck). Notemos asimismo que no pronuncia ni una sola palabra provocadora; simplemente suscita en el hombre un poderoso impulso, pero la decisión se puede tomar con entera libertad. Vemos aquí también el esfuerzo del narrador por trasladar el problema, y en consecuencia la cuestión de la culpabilidad, lo menos posible fuera del hombre.

3,6 La conversación ha terminado; la serpiente desaparece por el momento del horizonte del lector; la mujer está ahora sola. "La creatura humana guarda silencio ante la afirmación de que la transgresión del mandamiento no le causará la muerte sino que le procurará igualdad con Dios. Deja que esta tesis le hable." Comienza a abrir los ojos a la idea de que su situación sera mejor si busca su propia gloria, que si permanece obediente a Dios [32]. El narrador pinta un cuadro magnífico en este versícu-

[32] E. Osterloh, en: *Ev. Theologie*, 1937, pág. 439.

lo 6, en esta escena sin palabras donde la mujer reflexiona en pie ante el árbol y acaba decidiéndose. Recorremos con ella toda una escala de sentimientos. "Bueno para comida": he aquí lo groseramente sensible; "deleite para los ojos": he aquí un atractivo estético más refinado; "apetecible para lograr inteligencia", que es la seducción máxima y la que acaba convenciendo (cfr 1 Jn 2,16: "la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de los bienes terrenos"). Sigue el coger la fruta y el comerla.

El narrador no manifiesta el menor espanto; ni incita al lector a que se indigne. Al contrario: lo inconcebible, lo aterrador es descrito de modo intencionadamente sencillo y exento de sensacionalismos, sin el menor rumor de cosa extraordinaria o de ruptura dramática; como si considerada desde la perspectiva del hombre, la cosa fuese poco menos que natural y perfectamente lógica.

En seguida la seducida se convierte en seductora. Se quiere indicar con esto que la mujer se halla más inmediatamente enfrentada que el hombre a tentaciones oscuras y a misterios sombríos que cercan nuestra limitada existencia. En la historia de la fe en Yahwé las mujeres precisamente han mostrado siempre una tendencia hacia cultos oscuros y bastardeados.

Imposible deducir del texto qué clase de fruta era aquélla. Difícilmente será la higuera de la que se habla poco después; más bien hay que pensar en un árbol impar, paradisíaco y prodigioso. La tradición del manzano es cristiano-latina, causada posiblemente por la asociación entre *malus* - *malum*.

3,7 "Entonces abriéronse los ojos de ambos." Las palabras de la serpiente se repiten aquí. Y verdaderamente se inaugura en ellos algo nuevo. Pero no se han convertido en iguales a dioses. No pueden asimilar en su vida lo que Dios les vedó; apenas tomado provoca en ellos una alteración que alcanza hasta los mismos fundamentos de su estado creatural (los "des-glorifica", Del). Pero no reaccionan ante la pérdida de su inocencia con un sentimiento espiritual de culpabilidad, sino que se asustan de su desnudez. Por vez primera experimentan con la vergüenza algo así como una ruptura en lo más profundo de su ser. La vergüenza busca siempre ocultarse, se azora por la "desnudez"; en este sentido puede ser también valorada positivamente. Pero la narra-

ción ve en ella ante todo la señal de una grave perturbación que, partiendo de los estratos más inferiores de la corporeidad, determina a todo el ser humano.

3,8-13 Este acto se convierte en pecado merced al encuentro con Dios, que—cosa significativa—acaece inmediatamente. Aquí *kol* no es la voz sino (como en II Sam 5,24) el rumor de los pasos de Dios; y eso basta para quitarle al hombre todo su titanismo. "El antropomorfismo de esta aparición no es imputable únicamente al procedimiento descriptivo, corresponde también al modo paradisíaco con que Dios trataba a los hombres. Dios no desciende del cielo, todavía habitaba sobre la tierra" (Del).

El hombre no puede permanecer oculto ante Dios; reconoce que fue el miedo lo que le impulsó a huir. Aparecer desnudo ante Dios era en el antiguo Israel una abominación. En el culto se evitaba cuidadosamente cualquier desnudez (Ex 20,26). Si la vergüenza es señal de una perturbación dentro más bien de las relaciones entre seres humanos, el miedo a Dios es signo de un trastorno en sus relaciones con su creador. Miedo y vergüenza serán desde ahora en adelante los estigmas incurables que el hombre lleva por su pecadora caída. Lo primero de lo que el hombre habla es de impulsos que existen en él objetiva y preconscientemente, más allá de toda reflexión racional.

En la segunda respuesta del interrogatorio se pone de manifiesto una cosa nueva: con la falta comienza ahora (vv 11ss)—a causa de la pregunta de Dios—la insolidaridad anímica; insolidaridad que el hombre usa para disculparse, y—cosa significativa—apunta hacia Dios: "La mujer que pusiste conmigo..." Palabras que son ante todo un reproche a Dios, en quien el hombre, para disculparse, querría ver la causa última de lo ocurrido; y por otra parte, son signo de que en adelante quedará rota la mutua comunión entre los seres humanos. No reconocerán esa última solidaridad—la solidaridad del pecado—que ahora les une ante Dios. El hombre denuncia y traiciona a la mujer; el pecado cometido juntamente, no une sino que separa a los hombres ante Dios. También la mujer se esfuerza en no ser responsable ante él: la serpiente fue la seductora. Pero es significativo que falte un interrogatorio, una interpelación personal a la serpiente por parte Dios.

3,14-15 El veredicto se produce siguiendo una concatenación inversa a la del interrogatorio. Hemos de entender etiológicamente esta sentencia condenatoria. En ella el narrador da cuenta de enigmas y apuros inquietantes, responde a cuestiones elementales de la vida; todo ello es propiamente la meta y el punto culminante hacia donde tendía el relato desde su comienzo. La *serpiente*. ¿De dónde procede su curiosa constitución corporal? A diferencia de los otros animales grandes, se arrastra penosamente sobre su vientre. ¿Cuál es la procedencia de este modo de vivir? Parece alimentarse del polvo sobre el que lengüetea (Is 65, 25; Mi 7,17). ¿De dónde su peculiar posición entre los animales (ha sido maldita "a quedar apartada de todos ellos")? Y ante todo ¿de dónde procede esa acerba hostilidad entre ella y el hombre, enemistad distinta y más honda que toda otra que pudiera haber entre él y otro animal cualquiera? Esta aversión especie contra especie, se hereda de generación en generación. No es una ley de la creación, sino una maldición divina, una lucha impuesta por Dios como castigo de la mala acción del hombre.

Hemos de partir en todo caso de que esta sentencia considera de modo plenamente realista en principio, la lucha entablada entre la creatura humana y la serpiente real. Pero no debemos quedarnos ahí, pues las cosas que dicha sentencia trata están muy en el trasfondo; y para visualizarlas, el narrador no se sirve del lenguaje cotidiano sino de otro capaz de plasmar hasta lo espiritual. Y así, no cabe duda de que por serpiente no entiende sólo la especie zoológica (que desempeña en la vida de los palestinenses un papel totalmente distinto que en la nuestra), sino que, como por un iluminismo espiritual, ve además en ella una encarnación del mal que está presente de modo inexplicable en el mundo de lo creado, mira al hombre acechándolo y riñe con él a vida o muerte. La serpiente es un animal que personifica más que otro ninguno propiedades inquietantes, con las que supera al hombre. De modo parecido se habló sobre el fruto vedado; todos nos guardamos de considerarlo simplemente una imagen, pero a ningún lector se le pasará por las mientes atenerse exclusivamente a la acepción real del término. Algo semejante ocurre con la serpiente: se alude a una verdadera sierpe, pero en ella y en su enigmática relación con el hombre se plasman también las relaciones que éste trabó con el mal. "La mujer abrió una vez la puerta al poder de las tinieblas; de ahora en adelante la puerta perma-

necerá abierta—tal es el castigo—y el hombre se verá expuesto todos los días al asalto de ese poder cuya capacidad para causarle miserias conoce ya" (Fr). Por lo que toca al combate como tal, diré que es un pelear sin esperanza ninguna. Allí donde creatura humana y serpiente se encuentren, todo es a vida o muerte.

El verbo *šuf* del v 15 significa en su primera acepción "aplastar"; en segunda acepción (como forma colateral de *ša'af)* significa "atrapar". Pero el sentido del pasaje no impone que siempre sea la misma creatura humana la que aplasta a la sierpe, y siempre la misma serpiente la que sea causa de su perdición. Es un combate entre especies ("entre tu semilla y la suya") y, como tal, una lucha sin salida ni esperanza, una pelea que nunca podrá ser conducida a la victoria por un esfuerzo heroico. ¡Aquí está precisamente la maldición! Para los hombres de la Antigüedad una maldición era mucho más que un mal deseo. En virtud de la eficacia que se le atribuía, planteaba unos hechos irreparables y nefastos (por ejemplo la expulsión fuera de la comunidad). El terrible mordiente de esta maldición es pues la desesperanza implícita en la lucha donde ambos se exterminan mutuamente. La exégesis de la Iglesia antigua veía aquí una predicción mesiánica, un indicio de la victoria definitiva de la descendencia de la mujer (Protoevangelio); tal interpretación no se acomoda al verdadero sentido del pasaje, prescindiendo de que la palabra "semilla" no alude personalmente a ningún hombre sino que debe ser entendida de modo muy general como "descendencia".

3,16 No se maldice a la mujer y al hombre (hablar aquí de su "maldición" es una postura irreflexiva). Pero de ahora en adelante, se abatirán sobre la vida de la mujer grandes penas y terribles contradicciones. Tres son los hechos que por hallarse en insoluble tensión recíproca colman continuamente de fatigas la vida de la mujer:

1) trabajos en la preñez, dolores en el parto;

2) y no obstante ella se siente embargada de un profundo anhelo que la empuja hacia el hombre,

3) sin encontrar en él satisfacción ni reposo (Rut 1,9) sino un vasallaje humillante.

"Sumida en el servilismo y sin embargo participando directísimamente en el milagro de la creación; gimiendo de dolor, re-

torciéndose de sufrimiento, humillada, abrumada, consumida por la pena, deshecha en llanto..." (Vischer, *Christuszeugnis*, 80). ¿De dónde proceden estos padecimientos, estas contradicciones, esta humillación de la vida de la mujer? Nuestro relato sobre la creación obrada por Dios no habla de nimiedades, tomándolas a la ligera. Aquí interviene una culpa original *(Urschuld);* la fe ve en todo ello un castigo impuesto por Dios.

3,17-19 Y ahora, el hombre. El castigo le alcanza bajo la forma de las fatigas y penurias de sus medios de vida, que él ha de agenciarse por sí mismo. Si el castigo toca a la mujer en la raíz más íntima de su feminidad y su maternidad, también le toca al hombre en su nervio vital más hondo: en su trabajo, en su laborar y su preocuparse por la subsistencia. Aquí, al igual que en el caso de la serpiente, volvemos a leer la palabra "maldición"; pero no le alcanza al hombre en sí, sino que va más allá: hasta el fundamento más profundo del existir humano, hasta el ámbito más elemental del actuar humano, hasta la misma tierra. También aquí hay una ruptura, una contradicción que irrumpe como trastorno profundo en lo creado. Sacado de la tierra, el hombre dependía de ella pues era la base maternal de su existencia; entre el hombre y la tierra existía una solidaridad creatural. Pero en esta relación de dependencia se ha producido una ruptura, una alienación que se expresa en una lucha acre y silenciosa entre el hombre y los labrantíos. Es como una proscripción que hace que la tierra le rehuse cosechar fácilmente su sustento.

Posiblemente son dos los modos de vida fuera del paraíso, de los que habla esta maldición:

A	B
vv 17,19ab	vv 18,19c
Maldita será la tierra por tu causa; con fatigas te alimentarás de ella todos los días de tu vida. Con el sudor de tu rostro comerás pan, hasta que tornes a la tierra de la que fuiste tomado.	...Espinos y abrojos te germinará y comerás hierba del campo, ya que eres polvo, tornarás al polvo.

La primera redacción (A) tiene a la vista la vida del campesino (fellah) y ese su inacabable penar con el que arranca a la gleba su fruto. La obra (B), es la de los beduinos en la estepa. Su existencia no se distingue tanto por las penalidades de la labranza como por la pobreza y mezquindad que caracteriza los medios de subsistencia de que dispone. Por tanto, esta sentencia funda etiológicamente la estrechez propia de las dos formas de vida principales en el ámbito palestinense (J. Begreich, ZAW 1932, pág 102). Tras la reunión de ambas sentencias, independientes en un estadio anterior, la maldición del terreno de labranza y por ende las miserias de la vida campesina han adquirido preponderancia temática, pero la sentencia también se ha completado merced a la fusión antedicha: no habla sólo de las fatigas de la existencia humana, sino de la pobreza que la afecta.

¿Hay que recalcar aún que no maldice al *trabajo como tal,* convirtiéndolo en castigo? También en el paraíso se le ordenó al hombre que trabajara (2,15). El narrador describe como una disonancia en la creación, que no se explica por un orden original puesto por Dios, aquello que hace de la vida algo tan penoso, el que se halle tan expuesta al fracaso y a ir a dar en el vacío quedando por eso aniquilada con harta frecuencia, el que de hecho los rendimientos no guarden correspondencia con el trabajo. Entre el hombre y la tierra existen relaciones insondables a las que alude este pasaje; no intenta explicar con más detalle sino que se limita a considerar como un hecho, eso que aquí se dice sobre el desorden introducido por el hombre, a quien la tierra rechaza en una proscripción miserable.

Ambas redacciones (A y B) concluyen con una alusión a la muerte, retorno del hombre a la tierra. Por ello este pensamiento adquiere resonancias atronadoras en el estado actual que ofrece el pasaje. Pero no es fácil establecer el sentido claro y terminante de este texto. ¿Es aquí la muerte un castigo ("la soldada del pecado")? Cabe objetar contra tal tesis, que el texto bíblico trata de la muerte en frases secundarias únicamente; el veredicto condenatorio no habla de la muerte como cosa principal, sino de la vida, y declara que las fatigas y la penuria durarán hasta que el hombre retorne a la tierra. Tampoco se puede decir que el hombre haya perdido una "disposición a la inmortalidad", ni que se haya operado una transformación sustancial cuya consecuencia sea el quedar sometido a la muerte de ahora en adelante

El narrador había ya dicho (2,7) que el hombre fue sacado del polvo. Además es difícil de establecer una vinculación directa entre nuestro pasaje y la amenaza de muerte de 2,17, pues su sentido no era "aquel mismo día os convertiréis en mortales", sino "moriréis". Pero es el caso que no sucedió así. Es imposible que el narrador tuviese ni la más mínima intención de mostrar que Dios no cumplió su terrible amenaza, sino que quiso usar de la indulgencia.

A pesar de todas estas consideraciones el asunto no está claro. Tenemos primero: aquí se trata de la realidad de la muerte. ¿Cómo? Como de un fin oscuro en el cual todo ser vivo vuelve sin remisión al polvo y a la tierra. Esto significa por lo menos que el hombre es puesto al corriente de tal fin, el cual penetra en su consciencia, y que deberá aceptar el que su vida entera se vea ensombrecida por semejante averiguación. Y en segundo lugar: en el cuadro que actualmente ofrece todo el relato, una amenaza de muerte precede al acto pecaminoso, y luego encontramos al final de la perícopa unas terribles palabras sobre la muerte real. Palabras que en su misma mesura de tono, resultan aplastantes a oídos humanos: cualquiera que fuese la situación del hombre respecto a la mortalidad o inmortalidad, no le hubieran sido dirigidas tales palabras *antes* de su pecado y por eso caen temáticamente con especial densidad dentro de la sentencia punitiva. Contentémonos—pues no queda otro camino—con que estas palabras no se ajustan por completo a la amenaza de 2,17, dado que los hombres no murieron tras aquel acto; y, por su parte, la sentencia punitiva fija tan manifiestamente su atención en la vida, que necesariamente hemos de considerarla mantenida, no derogada (véase el epílogo a este apartado).

3,20 Las palabras de castigo de 3,14-19, que explican etiológicamente en la fe las disonancias y los enigmas de la actual vida del hombre, llegan a un punto culminante, a una especie de conclusión. Al proseguir su relato tras esta cesura, el autor, que trabaja enteramente con tradiciones antiguas formadas anteriormente, no puede evitar ciertas asperezas y ciertas rupturas. Desde hace mucho se ha venido considerando una de dichas rupturas el paso del v 19 al v 20, y se estimó que la nominación de la mujer (la segunda, contando la de 2,23) resulta desajustada si la consideramos el primer eco de las palabras de castigo, por así

decirlo. "Madre de todos los vivientes" es un título honorífico; ¿no supone además, haber parido ya? También la palabra aramea *ḥevia* = "serpiente", ha llevado a la hipótesis de que este relato se basa en otro de forma más arcaica en el que sólo se aprecian dos actores: el hombre y una divinidad serpentina (¿ctónica = "terrera"?). Mas tal suposición no resulta plausible. Aunque este versículo haya pertenecido originariamente a otro contexto y sean perceptibles aquí suturas, hemos de esforzarnos en comprenderlo en su situación actual. Difícilmente podremos poner en duda que el narrador ha religado estrechísimamente *Javá* (Eva) con la palabra hebrea *ḥay, ḥayya* = vida. En esta nominación de la mujer por parte del hombre hemos de ver un acto de fe; no desde luego de una fe en las promesas implícitas en el veredicto punitivo, sino un aferrarse a la vida que sigue siendo un gran milagro y un gran misterio de la maternidad, milagro y misterio que se mantienen por encima de las fatigas y de la muerte. Ya dijimos a propósito de 3,19 que el hombre podía considerar que la vida se mantenía y no había incurrido totalmente en perdición a pesar de todos los castigos. Los hombres se asen a esta vida que transmiten las madres pese a las muertes individuales; esta vida es la que ellos bendicen, incluso si reviste la forma actual tan amenazada por la muerte. ¡Quién podrá expresar lo que estas palabras encierran de dolor, y de amor, y de empeño!

3,21 La frase donde se dice que Dios les hizo a los humanos vestiduras de pieles, presenta una discordancia cierta con 3,7 y su origen debió de ser en definitiva otro ciclo de tradiciones. Para entender su sentido hay que haber aprendido a leer en el sencillo modo de relatar propio de nuestro narrador. Desde luego no es más que una limosna que Dios les da para el camino, un "ajuar de miseria" (Gu), pero también es una acción muy significativa: por vez primera vemos al Creador como Conservador. "Quiere ello decir que él toma a los hombres como seres que cayeron. No les impone que vivan desnudos el uno ante el otro, sino que él mismo vela su desnudez. La acción de Dios acompaña al hombre" (Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 82).

3,22 En este versículo tropezamos con nuevas asperezas. Trata del árbol de la vida, evidentemente desconocido por el con-

texto 3,1-19. Averiguamos además que el hombre es expulsado fuera del jardín, el cual vuelve a ser mencionado sin embargo inmediatamente después en el v 24. Percibimos por tanto aquí nuevas suturas que, a decir verdad, no nos absuelven de la obligación de interpretar el texto en su forma actual a pesar de la notable gravedad del anacoluto (cfr el "también" del v 22b). Las divinas palabras: "Ved al hombre vuelto como uno de nosotros", difícilmente podrán tener, ante todo, un tono irónico. Existe desde luego aquí un punto de parangón entre los hombres y los dioses (la comparanza con el propio Yahwé queda excluida totalmente merced al plural): el hombre ha salido del estado de dependencia, ha roto con la obediencia, y por su voluntad se ha convertido en ser autónomo. Su principio existencial ya no será pues la obediencia sino la independencia de su saber y de su voluntad; ha cesado así de considerarse creatura. Pero sería comprender de modo totalmente equivocado la finísima expresión del Yahwista—que sabe cómo dar cabida simultáneamente a los más variados pensamientos—, el leer en tal frase ante todo un tono irónico o compasivo.

También el mantenerlos alejados del árbol de la vida es una disposición de Dios, no exenta de cierta ambigüedad. Desde luego es en primer término un castigo y un nuevo sello de la amenaza fatal de la muerte, que por otra parte no casa del todo con 3,19. Tras el grave veredicto recaído sobre él, ¿le queda al hombre todavía una posibilidad de romper el destierro de la muerte? Pero no es así como debemos preguntar. Hemos de ver más bien que el hombre, tan profundamente doblegado por el castigo de Dios, no ha visto disminuir ese su ansioso anhelo de inmortalidad. Y hemos además de aprender que las palabras, tan duras, donde se le niega la vida eterna tienen asimismo su lado misericordioso: se le escatima un bien que el hombre, dada su condición actual, sería incapaz de soportar.

3,23-24 Es evidente que el v 23 se liga con los vv 17,19a, descripción de la vida de los fellahas: el hombre ha abandonado el paraíso y se ha convertido en campesino. Pero no sólo se perdió la vida paradisíaca, sino que además se ha hecho imposible volver a ella—para eso están los guardianes a su puerta—por la fuerza y por los propios medios humanos. Dos son los guardianes del paraíso. Unos son los "querubines"; en Oriente antiguo seres fabu-

losos, mitad bestia y mitad hombres, que acompañaban a la divinidad (Sal 18,11) y cuya misión era ante todo proteger los sagrados ámbitos (I Re 6,23ss; 8,6s). Y junto a ellos (por tanto, no en su mano) se nombra a la llama de la zigzagueante espada: sin duda una objetivación mítica del relámpago (cfr Jer 47,6).

Epílogo a las historias del Paraíso y de la caída

Es difícil definir ambas historias desde el punto de vista de su forma literaria. En este aspecto son también un caso único. Desde la victoriosa campaña realizada por la investigación histórico-religiosa de este sector, se puso en claro que también Gen 2s—aun cuando hasta el presente no se les ha encontrado un trasunto babilónico o de otro origen—han de ser considerados como capítulos vinculados a los mitos orientales sobre la creación del hombre, la montaña de los dioses, el árbol de la vida, el agua vivificante, los querubes, etc. Mito que resuena también en otros pasajes veterotestamentarios; a saber: Ez 28,11-19, donde el profeta se sirve de él "historificándolo" en una lamentación por el rey de Tiro. Pero el pretendido contexto significativo de un hombre original ejemplarmente sabio, de acabada perfección y exento de pecado, es suficientemente claro. Vivía en el jardín Edén, sobre la montaña de los dioses; pero fue expulsado a causa de su orgullo. Se nos viene muy a la mano el parentesco de estos materiales con Gen 3; así como su origen en el patrimonio común a Oriente, paleomesopotámico ante todo.

Sin embargo la cuestión se nos presenta de modo muy diferenciado. El Yahwista, que escribió en tiempos de la Ilustración salomónica o poco después, una época en la que tantas tradiciones sacrales antiguas entraron en crisis (véanse págs 24ss), fue el último en reproducir un mito de la fe arcaica. De hecho su modo de escribir, instructivo y penetrante, tan reservado y tan lejos de recamados maravillosistas, tiene muy poco en común con un verdadero mito. Los tonos mitológicos son mucho más subidos en Ez 28, 11ss; comparado con él, el Yahwista—que es mucho más viejo—parece mucho más "moderno", aunque sólo sea en su manera incomparable de embeber de psicología los acontecimientos. Gen 2s es una descripción sublime del estado original, que se sirve libre-

mente de un cierto número de concepciones mitológicas; pero su simplicidad no es arcaizante, sino que supone más bien dominar al máximo todos los recursos del arte.

La investigación científica ha mostrado que tras la forma actual del relato hay tradiciones de diversa especie, sólo en pequeña parte ligadas unas con otras por la mano del Yahwista como último toque (antes bien se habían fundido mutuamente en época mucho más temprana). Esta combinación de materiales más antiguos es pues muy estrecha y orgánica. Junto a la idea principal que atraviesa todo el relato de punta a cabo—ya hablaremos de ella más adelante—tenemos también, por ejemplo, el tema *adam* (ser humano) - *adama* (tierra), que ahora liga y domina todo el conjunto (2,4,7,19; 3,17,23).

Existen desde luego fisuras, suturas, desigualdades. La definición de la mujer no es unitaria: 2,18,23 la ve como ayuda y esposa, mientras que 2,24 insiste preponderantemente sobre la pertenencia carnal recíproca de los sexos; volviendo 3,7,20 (y 4,1) a retomar el tema primero. El grupo narrativo 3,1-7 presupone ostensiblemente que los hombres ignoran aún todo lo referente al misterio del sexo y no lo descubren más que después de la caída. De modo análogo tenemos una nominación doble de la mujer: *išá* ("esposa") y *ḥavá* (= "Eva"). También da que pensar la duplicidad de árboles, pues 3,1ss no conoce más que el de la ciencia. La irrigación de la tierra se produce tanto por *ed* (v 6 ¿aguas subterráneas?) como por las corrientes paradisíacas (2,10ss). Tampoco son del todo claras las relaciones entre el jardín y el país de Edén. Es posible que se reflejen dos tradiciones: según una de ellas Edén era el paraíso, según la otra era el jardín; fundiéndose en la expresión "el jardín de Edén" (2,15; 3,23s). Imposible también determinar unitariamente la situación del paraíso (2,8 apunta hacia el Este; v 10ss, al norte de Palestina). En una tradición más antigua y sencilla, el castigo del hombre consistió sencillamente en su expulsión del jardín. Y podemos entender el veredicto punitivo de vv 14-19 como una interpretación amplia de este hecho que había sido transmitido concisamente. Ya hemos hablado de las tensiones que aún hoy existen entre la amenaza de muerte (2,17) y las palabras de castigo (3,19). Y finalmente citemos la extraña denominación de Dios: "Jahwé elohim". Quizá haya que explicar también esta duplicidad por la combinación de dos tradiciones.

No es misión del comentario delimitar en función de su presu-

mible forma primitiva, las diferentes tradiciones mutuamente fundidas en los capítulos 1 y 2. Hoy por hoy, recibe múltiple adhesión la hipótesis de que la historia del paraíso y la caída se compone de dos tradiciones antes por completo independientes: la historia de la creación del hombre (por ejemplo, 2,4b - 7,18-24) y la historia del jardín (por ejemplo, 2,8-17; 3,1-24). La última se amplió ulteriormente en dos sentidos: el tema del árbol de la vida (3,22), y, ante todo, el veredicto punitivo (3,14-19). Parece evidente que en una tradición mucho más antigua el castigo no fue doble sino simple: la expulsión fuera del jardín (3,23s). El veredicto punitivo que abarca la existencia entera del hombre y la mujer, prevaleció y casi rebasa a sus antecedentes [33].

Pero cualquier intento de deslindar las tradiciones recibidas por el narrador, resulta en seguida hipotético. También otras interpretaciones distintas de las propuestas pueden entrar en liza armadas de sus argumentos respectivos. Siempre resultará sorprendente que el narrador lograse construir un conjunto nuevo partiendo de materiales antiguos. La tarea capital del intérprete sigue siendo contornear el sentido de este relato en toda su extensión, tan difícil de abarcar, sin restringirla pero también sin prevenciones "dogmáticas". Precisamente en los materiales más arcaicos que se reelaboraron podemos ver cómo se esforzó el narrador en subordinarlos a una temática mucho más amplia y los incardinó en un nuevo conjunto. Resulta imposible ignorar la honda cesura que existe entre los capítulos 2 y 3; pero hasta un niño ve cómo se han de coordenar entre sí los materiales de estos dos capítulos. La serpiente "que Dios había hecho" (3,1), alude a la creación de los animales (2,18). El tema de la vergüenza (3,7ss), fue antepuesto y ligado—de modo un tanto abrupto—con el relato de la creación del hombre (2,25). No pocas de estas intrincaciones dan que pensar al lector cuidadoso. Pero nadie tome las desigualdades y las finas suturas, como defectos que obstan a la lisura del proceso narrativo. Son ellas precisamente quienes procuran de modo especial la riqueza y la amplitud del relato en su actual forma. Tanto la historia de la creación como la del jardín, originariamente enfocadas hacia lo etiológico, se han hecho más completas por el simple hecho de su fusión mutua. La intención del narrador no radica

[33] A propósito de este análisis véase W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, 1967², págs 194s.

únicamente en las etiologías de 2,24 y 3,14s; y de la misma manera, debemos guardarnos de postular un sentido único para una historia tan compleja internamente como es ésta. La variedad de sus elementos integrantes ha producido quizá pérdidas ocasionales en la precisión lógica; pero gracias justamente a que no todos ellos se hallan absolutamente trabados entre sí, el relato ahora en estudio ha ganado en amplitud, y el hecho de que no todo "pegue" y muchas cosas queden efectivamente en suspenso le confiere un carácter insondable e inexhaurible. No define rigurosamente sus enunciados, y a veces es más lo que sugiere que lo que precisa; pues bien: precisamente ahí está el secreto de su universalidad. Ni que decir tiene que estas particularidades plantean al tacto exegético y a la comprensión del lector exigencias muy especiales. Las cosas de las que este relato habla son muy diversas y dan pie a muchas cuestiones y problemas que él no aborda y por ende no debe ser interrogado sobre ellas.

El narrador no responde a multitud de preguntas, hijas de la curiosidad, porque su punto de vista no se sitúa del lado de acá sino del lado de allá del paraíso y se abstiene totalmente de fantasías y especulaciones en torno a lo que ocurría antes del pecado. Nada tan sorprendente a este respecto como la reserva, la sobriedad, la frialdad de la historia bíblica si se la compara con los exuberantes y chillones colores de los mitos de otros pueblos. Todo este relato apunta a la vida postparadisíaca—la mujer, el padre, la madre, los animales, la labranza, las fatigas, el parir—, y no a cosas remotas y pasadas. En ningún pasaje se permite el narrador descripciones de un mundo ambiental de corte mitológico, ni siquiera en el capítulo 2; pues cuanto se dice sobre los ríos del paraíso, sobre la creación del hombre en la tierra, sobre los animales, sobre la mujer y su destino..., representan realidades creadas y ordenanzas que poseen siempre la misma validez para el hombre postparadisíaco.

No ofrece el narrador ninguna descripción *directa* y positiva de la condición de vida paradisíaca. Se limita a referir las grandes perturbaciones que aquejan nuestra vida presente—vergüenza, miedo, discusiones entre el hombre y la mujer—, atribuyéndolas al pecado humano. Y ahí es donde nos encontramos ante el tema principal de todo el relato. Podemos ver en él "una teodicea de dimensión universal" (Hempel), pues apunta a absolver a Dios y a su creación de todos cuantos sufrimientos y fatigas se han aba-

tido sobre el mundo. Si la historia sacerdotal de la creación expuso cómo Dios sacó al mundo del caos, este relato yahwista sobre el paraíso y la caída quiere mostrar cómo de esta creación salió el caos de la disturbada vida que nos rodea. En tal sentido ambos textos mantienen una relación interna muy importante. "El problema que el Yahwista examina es el enigmático hecho de que el hombre no pueda adoptar una posición clara a lo largo de su vida, sino que se halle inmerso en una notabilísima tensión entre polos contradictorios... La idea de la muerte paraliza su voluntad de vivir; el trabajo, aun habiendo sido reconocido como sentido del vivir, se convierte en tormento por las fatigas y sinsabores que implica; la dicha de ser madre, plenitud suprema de la feminidad, se ve ensombrecida por las penas y el dolor. La postura del hombre ante la vida está mutilada, y no cabe otra; tal es el enigma que el Yahwista contempla y quiere explicar mediante el relato Gen 2s" (A. Weiser, *Deutsche Theologie,* 1937, 17).

Las múltiples y profundas perturbaciones de la vida humana tienen por raíz una perturbación *única* de la relación entre el hombre y Dios. Dicho con más concisión: Gen 3 afirma que todos los padecimientos proceden del pecado. Sin embargo con esta especie de resumen corremos también el peligro de recortar el amplio contenido de dicho relato. Si pensamos en la manera como él pinta al hombre, que deseó igualarse a Dios en los campos de la experiencia y del saber, tenemos aquí una especie de tema prometeico. Con esta ciencia arrebatada mediante un enfrentamiento rebelde comienza desde luego un "desarrollo hacia las alturas", pero esta marcha hacia adelante la paga el hombre con la pérdida de la obediencia sencilla; es un "saber contra Dios, que por ello no nos conduce al paraíso sino, al contrario, nos precipita en la miseria" (H. Gressmann, *Christl. Welt,* 1926, 846). Así pues por este relato corre también un elemento de seria crítica de la civilización. Por decirlo todo: concluye en una profunda tristeza. El hombre estaba del todo rodeado por el bondadoso cuidado de Dios. Pero inconcebiblemente ha rehusado obedecerle. El paraíso se pierde de modo irrevocable; sólo le resta una vida llena de penas y ensombrecida por enigmas descorazonadores. Una vida entretejida de lucha interminable y privada de toda esperanza contra las fuerzas del mal. Una vida que acaba sucumbiendo inexorablemente ante la majestad de la muerte.

El contenido de los relatos de Gen 2 y especialmente Gen 3,

está extrañamente aislado dentro del AT. Ni un profeta, ni un salmo, ni siquiera un narrador aluden a la historia de la caída. De hecho sólo se le hace justicia al Yahwista, cuando se le contempla en esta soledad, totalmente libre respecto a las tradiciones por él usadas y sin ser iniciador de ninguna tradición o "escuela". Pero eso no debe conducirnos erróneamente a considerar su testimonio de la creación y la caída, tan sólo como un documento sin relación con el resto y separándolo de la actuación de Yahwé dentro de la Alianza. Su conocimiento de Yahwé, Dios de Israel, fue lo que le autorizó a narrar así la historia. Si los temas de los que solía hablar la fe de Israel en otros pasajes por boca de sus historiógafos, sacerdotes y profetas, parecen muy alejados de la historia de los orígenes, también existen varias e importantes vinculaciones que van desde dicha historia hacia el resto del AT y a la inversa. Difícilmente logrará un lector considerar el relato Gen 2-3 de manera totalmente aislada; y eso, porque no puede conformarse con lo que en él se nos dice. No acaba ahí; se ve precisado a preguntarse por el futuro. El Yahwista acude a satisfacer esta necesidad, al mantener ante sus ojos dicha historia del hombre frente a Dios, y luego informar también sobre Abraham y Moisés. Tampoco es fortuito que ulteriormente la escatología y la apocalíptica retomen con tanto calor los temas de la condición original del hombre (paraíso, hombre primigenio, paz entre los animales, caudales de agua, etc.). En cualquier caso tanto tras la protología veterotestamentaria como tras la escatología tenemos la revelación de Yahwé, Dios de Israel.

5. Historia de Caín y Abel 4,1-16

**1 Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio
a luz a Caín, y dijo: "He obtenido (?) un varón con Yahwé (?)."
2 Más tarde volvió a dar a luz, y tuvo a Abel, su hermano. Fue
Abel pastor de rebaños y Caín labrador.**

**3 Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahwé una oblación de
los frutos del suelo. 4 Y también Abel hizo una oblación de los
primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahwé
miró propicio a Abel y su ofrenda, 5 mas no miró propicio a
Caín y su ofrenda, por lo cual se irritó Caín en gran manera y
se abatió su semblante. 6 Yahwé dijo entonces a Caín: "¿Por
qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu semblante? 7 ¿No**

es cierto que si obras bien, podrás levantarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar." 8 Caín dijo a su hermano Abel: ("Vamos al campo.") Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. 9 Yahwé dijo entonces a Caín: "¿Dónde está tu hermano Abel?" Contestó: "No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?" 10 Replicó Yahwé: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. 11 Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. 12 Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra." 13 Entonces dijo Caín a Yahwé: "Mi castigo es demasiado grande para soportarlo. 14 He aquí que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cual quiera que me encuentre me matará." 15 Mas respondióle Yahwé: "'¡No!'[34]. Quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces." Y Yahwé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase lo matara. 16 Caín salió de la presencia de Yahwé, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

4,1-2 Este nuevo relato se vincula estrechamente con el anterior. El hombre "conoce" a su mujer, que pare el primer hijo. Por pudor lingüístico se emplea aquí, y en los pasajes restantes, el verbo *yadá'* ("conocer") para designar las relaciones sexuales. Desde luego, este verbo, que junto a su acepción intelectual tiene también el sentido de "experimentar", "tener intimidad con" (véanse págs 98, 107), era especialmente apropiado para este modo eufemístico de hablar.

Caín, nombre del primogénito, significa lanza (II Sam 21,16) y está documentado como nombre propio también en árabe primitivo. Pero la etimología en que funda su madre tal nombre es oscurísima. Cada palabra de esta frasecita es una dificultad: el verbo *caná* ("crear", "adquirir") es tan desacostumbrado para indicar el nacimiento de un niño, como lo es el empleo de *iš* ("varón") para designar a un recién nacido. Aún menos aceptable es referir *iš* ("varón") al marido. Pero lo que resulta absolutamente inexplicable es *et Adonay* (L: "con el Señor"), que no se comprende como acusativo sino más bien como preposicional, aun cuando siempre se pueda objetar que *et* nunca significa "con la

[34] Cfr BH.

ayuda". Imposible aclarar esta frase. La determinación del hombre y la mujer para la comunión carnal fue una ordenanza creacional dada por Dios en el paraíso. Pero aquí existe por parte de nuestro narrador un sutil juicio, al poner fuera del paraíso la consumación efectiva de este trato carnal.

Le nace después a Caín un hermano que recibió el nombre de (*hébel* = Abel). No se ofrecen aclaraciones sobre este nombre; con todo cualquiera que oiga piensa en otra palabra hebrea *hébel* = "soplo", "nadería", cuyas resonancias parecen un sombrío reflejo de lo que iba a ocurrir. Este Abel fue pastor y Caín labrador. Comienza así una división, preñada de consecuencias, dentro de la humanidad según las diferentes profesiones que implican géneros de vida muy diversos. División tan profunda que conduce a la erección de dos altares y lleva aparejada de hecho la ruptura de la fraternidad humana; pero esto queda velado por el momento. Los vv 1 y 2 contienen como una presentación o prólogo. La acción propiamente dicha empieza en v 3.

4,3-5 Ambos hermanos ofrecen sacrificios. Al narrador no le mueve ningún interés por lo cultual, y así en este pasaje se nombra muy de pasada este primer sacrificio; no lograremos saber ni por qué tuvieron lugar (en virtud de qué institución), ni de qué género de sacrificio se trata. Cada cual ofreció una cosa, los dos hermanos rindieron por separado culto a la divinidad: el lector deberá considerar esto atentamente y ver en ello señales poco tranquilizadoras. El pastor sacrifica de sus ganados; el labrador, del fruto de la tierra. Cosas muy cercanas en apariencia... Pero la disparidad de sus modos de vida no es meramente externa, sino tan profunda que hasta influye en las peculiaridades de la actividad religiosa. El culto está vinculadísimo con la cultura, y cada cultura hace nacer un culto de género particular. De ahí la pluralidad de altares.

Se nos dice a continuación que Dios no miró con agrado ambos sacrificios, sino sólo el de Abel. Encarecidamente se ha buscado una razón para esta preferencia, pero el motivo de la misma no está ni en el ritual, ni en el ánimo de Caín. A nada de eso alude el texto. El único punto de apoyo que podemos colegir del relato es que a Yahwé le agradó más el sacrificio cruento. Visiblemente el narrador quiere dejar a la libre voluntad de Dios la aceptación del sacrificio. Renuncia a hacer comprensiblemente lógica la de-

cisión contraria a Caín y favorable a Abel. ("Yo hago merced a quien hago merced, y muestro compasión a aquel de quien me compadezco", Ex 33,19.) El relato es tan conciso y corre tan impetuoso hacia la catástrofe, que no deja margen para explicaciones, necesarias sin embargo. Y así, no sabemos siquiera cómo fue que Caín conoció este juicio de Dios. En todo el Oriente antiguo aceptar o rechazar un sacrificio dependía del aspecto ofrecido por la víctima; en eso hemos de pensar pues aquí también. Pero en este pasaje, nada se indica al respecto.

4,6-7 En el v 6—divinos consuelos—se concede al lector una pequeña pausa antes que sobrevenga el terrible desenlace.

El fuego del rencor se apodera de Caín, lo saca fuera de sí (incluso físicamente). Envidia a su hermano por la amistosa actitud de Dios hacia él (Zi). Dios se dirige a Caín advirtiéndole contra semejante cambio en lo más íntimo de su ser, y del peligro que supone el pecado que bulle en su corazón. Palabras paternales, que quisieran mostrarle cómo escapar a tal amenaza, antes que sea demasiado tarde. (Vemos que Caín no había sido rechazado definitivamente, aun cuando no fue aceptada su ofrenda.) El llamamiento al sentido común de Caín es especialmente conmovedor: "¿Acaso si...?" Dios puede pues apelar a los mejores sentimientos del corazón humano. Por desgracia parte de la frase es oscurísima. El *se'et* = "levantar" del v 7a no se debe entender —tal opino—ni en el sentido de perdón, ni el de la presentación o aceptación de una ofrenda; sino que hay que relacionarlo con *panim* ("rostro") en contraposición con el *nafal* ("caer") del v 6b: "Si obras el bien, hay elevación"; es decir, puedes levantar libremente tu rostro. En v 7b lo mejor es considerar la última *t* de *ḥatat* ("pecado") como primera letra del verbo que sigue, y leer: *ḥet tirbaç* ("el pecado acecha"); y así obtenemos la forma femenina que gramaticalmente se esperaba.

Resulta extraña la comparación del pecado con una fiera que acecha a la puerta, así como el uso puramente metafórico de "puerta" (¿del corazón?) en este relato tan antiguo. Queda la sospecha de que el sentido de este pasaje fue antes distinto. Actualmente sólo podemos captarlo según este sentido interiorista. El camino desde la noción interior al acto es muy corto. Pero la frase no habla propiamente de mociones internas, sino que presenta el pecado como un poder objetivo que en cierto modo es exterior y su-

perior al hombre, y desea ansioso tomar posesión de él; mas éste debe dominarlo y mantenerlo sujeto. Por tanto, su responsabilidad frente al pecado no queda suprimida en absoluto; al contrario, merced a este último imperativo se le carga con toda la responsabilidad (las últimas palabras del v 7 se corresponden de modo sorprendentemente exacto con las de 3,16b, donde son empleados dentro de otro contexto).

4,8-10 En el versículo 8 ha desaparecido lo que Caín dijo a Abel. Toda una serie de tradiciones textuales antiguas trae la frase: "vamos al campo"; sin embargo, suena a ripio añadido ulteriormente. Y henos aquí ante el primer crimen cometido... a causa de Dios. La frase es de una brevedad y un realismo lapidario. Con ella el narrador ha dado expresión, de la única manera posible, a tantos horrores.

Al igual que en el relato de la caída, aquí también se presenta Dios instantes después de ocurrir los hechos. Pero su pregunta no es ya "¿dónde estás?", sino "¿dónde está tu hermano?" La responsabilidad ante Dios es responsabilidad por el hermano; "la pregunta de Dios se enuncia ahora como pregunta social" [35]. Pero Caín se desentiende de esta pregunta, para él gravísima, que graciosamente le daba pie para confesar su culpa (Zi), mediante una insolencia llena de desfachatez: ¿he de ser yo el que guarde al que guarda el ganado? Caín miente a Dios con toda frescura en su misma cara; está pues más endurecido que la primera pareja. El interrogatorio es imposible; pero el narrador intenta con la interpelación "¡qué has hecho!" expresar de la manera más humana posible el horror de Dios ante tamaña fechoría. Y entonces Caín averigua algo en lo que nunca había pensado: el cadáver estaba bien enterrado, pero la sangre del asesinado eleva gritos de protesta, un clamor que llega al instante hasta el trono de Dios en el cielo. El término *ça'ac çĕ'acá* ("gritar", "grito") es algo parecido a lo que el antiguo derecho germano entendía bajo el término *Zeterruf*, es la *vox oppressorum*, clamor pidiendo la protección del Derecho (Gen 18,20; Dt 22,24,27; II Re 8,3; Job 16,18s). Según la perspectiva veterotestamentaria la sangre y la vida sólo pertenecen a Dios, y a na-

[35] W. Vischer, *Jahwe, der Gott Kains*, 1929, pág 45.

die más; cuando el hombre asesina se injiere en el más estricto de los divinos derechos de propiedad. Destruir la vida rebasa con mucho las atribuciones del hombre. Y la sangre derramada no se puede restañar: clama al cielo y presenta al instante querella ante el Señor de la vida. En esta frase se ligan maravillosamente el sentimiento primario y oscuro de terror ante la sangre vertida, y una fe ya más madura en Dios como protector y guardián de toda existencia.

4,11-12 Más terrible que las frases de castigo del cap 3, es este veredicto que Dios pronuncia sobre el fratricida. Había ocurrido algo irreparable, algo que el hombre antiguo sentía horrorizado como se siente la más funesta de las cosas: la tierra base vital del hombre, había bebido sangre de hermano.

El castigo comienza: Caín es expulsado de la tierra *(adamá)*. El propio labrantío le rehusará su fuerza generosa. El castigo va mucho más allá del infligido en 3,17ss. La relación del fratricida con la gleba maternal ha sido turbada más profundamente; tanto, que *la tierra le será inhóspita. No le quedará otro camino que vivir* errante y vagabundo. Igual que el relato del paraíso, también este otro se halla imbuido del tema *adamá,* de la idea de que la tierra es el fundamento más elemental de toda existencia humana. Caín ha cultivado el campo, ha ofrendado del producto del suelo, y ha hecho beber sangre de hermano a la tierra que él labró. Pero desde el surco se levanta contra él querella por la sangre vertida; y por eso el terruño le niega sus frutos, por eso es expulsado de él (Gu). Este es un tema sagrado, pues la historia de Caín concibe de modo muy arcaico a la tierra cultivada como ámbito, próximo a Dios, del culto y de la bendición.

4,13-14 Caín se derrumba bajo el peso de semejante maldición; desde luego no le mueve sólo el arrepentimiento: el *'avon* de que habla Caín y que él cree no va a poder soportar, es el *castigo* por el pecado. Sus palabras son como un grito de espanto ante la perspectiva de lo que va a ser su existencia, un vivir sin reposo, un vivir acosado y sin paz. Caín se percata en seguida: una vida lejos de Dios es una vida que El ya no protege; si Dios retira de ella su mano, todos la atacarán.

4,15-16 Pero—cosa sorprendente—el relato no concluye con esta imagen del fratricida condenado. Incluso hay que decir que ahora,

y sólo ahora, es cuando viene lo esencial: la última palabra de esta historia no la dice Caín, sino Dios que pone bajo celosa guarda la vida maldita del fratricida. Yahwé coloca bien ostensible una marca sobre el cuerpo de Caín. El narrador parece pensar en algo así como un tatuaje. Mas no se trata de una señal infamante, sino que es indicio de esta misteriosa relación tuitiva en que Caín se hallará de ahora en adelante respecto a Dios. El final de la historia, según el cual Caín es arrojado "lejos del rostro de Dios", acentúa el enigma de su existencia ulterior: por su crimen se abate sobre él la maldición de permanecer alejado de Dios, y sin embargo es salvaguardado y sostenido incomprensiblemente por la protección divina. ¡Incluso esa su vida pertenece a Dios, y El no la desampara! Desconocemos geográficamente el país de Nod; lo que importa es que un hebreo leerá siempre en tal nombre la palabra *nad*, "fugitivo" (cfr v 12). Es pues el país del vagabundeo y la inestabilidad.

Los trasfondos históricos de los materiales de nuestro relato son curiosísimos. Desde hace ya mucho tiempo se ha supuesto que no era posible desligar a Caín de la tribu de los quenitas, varias veces citada en el AT. Caín es la personificación o el antepasado remoto de los quenitas. Por una parte, es poco verosímil que el Yahwista, que vivió en una época en la que aún existían quenitas, no pensase también en ellos y en su destino tan singular, al redactar este relato. Pero ¿de qué clase son los relatos de nuestro autor? Pues—por otra parte—realmente no necesita pruebas la afirmación de que en la historia que ahora él nos propone no se trata de la tribu quenita—insignificante desde el punto de vista histórico—sino de los comienzos de toda la humanidad.

Los quenitas constituían para las gentes de Israel un enigma harto arduo: como los israelitas, también los quenitas eran adoradores de Yahwé; y quizá desde mucho antes que ellos. Los recabitas—que estaban emparentados con los quenitas (II Re 10,15ss; Jer 35; I Cro 2,55)—pasaban incluso por celadores de Yahwé particularmente fanáticos. Pero a pesar de todo eso, los quenitas no pertenecían a la comunidad de la Alianza, elegida por Yahwé, y menos aún eran herederos de la tierra prometida. Desde luego, procedentes del Sur, se adjuntaron a los israelitas cuando la travesía del desierto (Num 10,29ss), pero jamás llegaron a adquirir verdaderamente un estado sedentario de vida. A la manera de los beduinos, no vivían de la agricultura sino que andaban nómadas

yendo y viniendo por las regiones vecinas a las tierras cultivadas..., no sin practicar el pillaje. ¡Extraña vida ésta, fuera de las tierras laborables bendecidas por Dios! Pero más extraña es aún la singular relación establecida entre Caín y Yahwé: totalmente fuera de la Alianza, y sin embargo en un estado de dependencia respecto a Yahwé (es claro que los quenitas indicaron exteriormente su pertenencia a Yahwé mediante un distintivo tribal, una especie de tatuaje, cfr I Re 20,41; Zac 13,6; Ez 9,4).

Pues bien. Es cierto que el Yahwista no habla de los quenitas, o de su antepasado, en el relato que ahora analizamos. Pero cabe asimismo que la vida de dicha tribu extrañamente nómada, al margen de las tierras cultivadas, y sobre todo el enigma de sus relaciones con Yahwé, prestaran al Yahwista los colores por él utilizados en su relato de los orígenes. En la existencia histórica de los quenitas se había plasmado ejemplarmente algo del hombre primitivo, algo fundamental que era válido en el sentido más amplio y más profundo para la existencia y el destino del hombre en general. Con otras palabras: la saga tribal, cuyos contornos originales podemos percibir todavía, fue despojada en nuestro relato por el Yahwista de sus condicionamientos históricos y ampliada a dimensiones del hombre original y universal. Gen 4,1-16 no relata ya la historia de una tribu, sino un capítulo de la historia original de la humanidad y así, en su forma actual, se religa estrechamente con la de la caída que la precede. El narrador nos muestra cuál fue el rumbo tomado por la humanidad al rehusar a Dios la obediencia que le debía. Propiamente hablando, es el primer cuadro del hombre expulsado del paraíso; y es un cuadro terrible: el pecado crece. Se ha apoderado por completo del hombre, que trabó relaciones con él; pues ese hombre extraparadisíaco se convierte súbitamente en fratricida. La historia expresa algo referente a la naturaleza general del hombre, condensándola en una escena donde impera una violencia elementalísima. Sin embargo, los trasfondos histórico-religiosos de la historia de Caín han sido reconstruidos a veces de otra manera. Y así, se ha propuesto con frecuencia la hipótesis, por ejemplo, de que en la muerte de Abel se trató originariamente de un sacrificio humano [36].

También este relato exige mucha finura y gran tacto exegéticos,

[36] Cfr A Brock-Utne, en: ZAW 1936, págs 202ss.

pues ante todo ve al hombre dentro de un círculo vivencial limitado: en el marco geográfico e histórico de Palestina. Geográficamente este relato presupone los dos datos básicos para dicha región, los cuales determinan allí casi la vida y la muerte de toda existencia: tierra cultivada, y desierto. Históricamente, la tribu quenita ha suministrado los rasgos fundamentales del cuadro, con su penuriosa existencia en los confines del desierto y el enigma de sus relaciones con Dios. Pero lo sorprendente es hasta qué punto van a segundo plano los elementos geográficos e históricamente condicionados, para dar paso decididamente a lo general, a lo perteneciente a la historia de los orígenes de la humanidad primitiva. Lo terrible del pecado de Caín, es que no se insinúa en el estado de ruptura con Dios, que es el suyo—es decir, en su evasión hacia lo humano—, sino precisamente allí donde Caín se eleva hacia Dios, junto al altar. *In politica ira est aliquid humani reliquum..., talis furia in politica ira non est. Furor pharisaicus est furor plane diabolicus* (Lutero, W. A., XLII 193).

El juicio de Dios sobre el fratricida consiste en una aún más profunda alteración de las relaciones entre el hombre y la tierra que sostiene su vida, y en una expulsión aún más radical, pues no hay culto a Yahwé allí donde él se verá forzado a vivir. Como dice el relato, Caín marchará "fuera del rostro de Yahwé". El colmo del misterio de esta narración está en que, a despecho de todo eso, Caín no es abandonado por Dios; queda incluso expresamente salvaguardado por él. Se revela pues en este pasaje una voluntad divina ordenadora y de conservación. El espíritu asesino que irrumpe en Caín, no debe propagarse a círculos cada vez más amplios (Di), y la pena que Dios le inflige no debe dar pie a que los hombres retornen al salvajismo.

6. Genealogía de los cainitas 4,17-26

17 Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y alumbró a Henok. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henok, como el nombre de su hijo. 18 A Henok le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael, Mejuyael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lamek. 19 Lamek tomó para sí dos mujeres: la primera llamada Adá, y la segunda Sil·lá. 20 Adá alumbró a Yabal, el cual vino a ser padre de los que habitan en tiendas y entre rebaños. 21 El nombre de su hermano era Yubal, padre de cuan-

tos tocan la cítara y la flauta. 22 Sil·lá por su parte engendró a Túbal-Caín, 'padre'[37] de todos los forjadores de cobre y hierro. Hermana de Túbal-Caín fue Naamá.

23 Y dijo Lamek a sus mujeres: "Adá y Sil·lá, oíd mi voz; mujeres de Lamek, escuchad qué digo: Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un cardenal que recibí. 24 Caín será vengado siete veces, mas Lamek lo será setenta y siete."

25 Adán conoció otra vez a su mujer, y ella alumbró un hijo, al que puso por nombre Set; pues "Dios me ha otorgado otro descendiente en lugar de Abel, porque lo mató Caín". 26 También a Set le nació un hijo, al que puso por nombre Enós. Entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahwé.

Una genealogía de ocho generaciones va a servir a nuestro narrador para mostrar el desarrollo ulterior de la humanidad, de su cultura y de algunas de sus ideas. Intencionadamente he dicho "va a servir", pues quien quiera penetrar en las peculiaridades y sutilezas del relato yahwista, debe saber que se compone de una combinación de varias y variadas tradiciones singulares. ¿Quién sabe de qué circunstancias especiales y para qué especiales necesidades se constituyó originariamente esta antigua genealogía? Desde el punto de vista de la historia de las formas es algo muy distinto que el relato de la fechoría de Caín, y debe pues provenir de otra parte. Si bien cada una de estas tradiciones tenía su cuño particular, nuestro narrador en cualquier caso no tuvo la intención de desarrollarlas unas tras las otras teniendo en cuenta todos sus detalles, después de su inserción en el gran relato donde ahora se encuentran. Es evidente que el J no ha tenido el menor inconveniente en que la genealogía hable de la mujer de Caín como si el lector hubiese ya oído dar antes cuenta de ella. El lector concienzudo deberá pues mantener respecto a este narrador una cierta capacidad de distinción entre las particularidades de cada tradición por una parte, y las ideas principales que, por la otra, el propio narrador expresó al resumir en un todo tantas tradiciones. Y es evidente que hemos de ver lo propio del narrador más en la composición de conjunto, que en sus detalles. En caso de discordancia entre las particularidades contenidas en las diversas tradiciones aquí tomadas, la exégesis deberá ir presidida por el

[37] Cfr BH.

principio de conceder la preferencia y la última palabra a la línea general del pensamiento.

4,17-22 La genealogía de los cainitas pretende—esto es claro—dar respuesta a cuestiones elementales de la historia de la cultura: ¿cómo se llegó a la edificación de la primera ciudad? ¿cuándo se produjo el desdoble en diversos grupos profesionales? Prescindiendo de que también esta genealogía va presidida por el nombre de Caín, no cabe percibir en ella otros puntos en común con el relato precedente. No es tan seguro que la noticia de la fundación de una ciudad contradiga inconciliablemente a la maldición de andar errantes que sobre ellos pesaba. Pudo ocurrir también que, por ejemplo, los herreros quenitas se hiciesen sedentarios y habitasen en ciudades, prestando posiblemente su cuño a tales poblaciones. En I Sam 30,29 se habla también de ciudades quenitas. Al parecer, la lista trató originariamente de un grupo de profesiones que fueron ejercidas predominantemente por quenitas en el ámbito intermedio entre la tierra cultivada y el desierto: herreros, caldereros y músicos que, bien de modo ambulante o bien de modo sedentario, desempeñaban su oficio y denotaban la pertenencia a su tribu quizá mediante un tatuaje.

Escapa a nuestros conocimientos el explicar la sorprendente igualdad que hay entre los hombres que figuran en esta genealogía y los relacionados en la de los setitas (P), así como el fijar las relaciones existentes entre ellas dos y la lista de los reyes paleomesopotámicos (véase más arriba, pág 84). Naturalmente Túbal (v 22) sólo puede ser entendido como nombre de persona. En Is 66, 19; Ez 27,13 aparece un gentilicio—los tibaneos; radicados al sudeste del mar Negro—, conocido en la fabricación de objetos de cobre. También aquí nos resultan oscuras las relaciones que pudieran existir... en caso de que efectivamente existiesen.

Esta genealogía no se ajustaba del todo—como ya vimos—con el contexto narrativo precedente; y algo parecido se puede decir respecto a los acontecimientos que la siguen. Si bien hace derivar de los cainitas ciertas ramas profesionales, es palmario que no contó con el Diluvio y la aniquilación de todos los seres vivientes. No obstante el texto constituye una pieza importante dentro del gran edificio del relato yahwista. Muestra el proceso cultural de los hombres: surgen ciudades, y junto a los pastores hacen su aparición los herreros. Estos y los músicos constituyen simul-

táneamente los comienzos del arte entre los hombres. Al J le bastan estos datos generales pertenecientes a lo que es general a los hombres, para esbozar algunos rasgos del desarrollo de la cultura humana. Lo más importante lo dice en el "canto de la espada", que va acolado a esta genealogía.

4,23-24 Debió de ser este canto un antiquísimo himno de venganza, encontrado por nuestro narrador. Dado el lugar que ocupa dentro del conjunto de la obra, debió mostrar en cierto modo el reverso de aquel progreso humano, algo de esa transformación de la mentalidad de los hombres que corre pareja con dichos progresos extremados. Trátase de un espíritu de intransigencia y una salvaje autoafirmación del yo, que desgarra de manera cada vez más profunda la vida colectiva. Lamek no se contenta con la protección divina garantizada a su antepasado Caín; ejecuta la venganza con su propia mano y sus represalias son sin tasa ni medida. (Me viene a la memoria cierto canto corso de "vendetta": "Doce almas son pocas, para vengar la bota del caído"). Naturalmente este canto no pretendió, muy en sus orígenes, más que alabar la autoafrmación del yo (un "canto fanfarrón"). Ahora, dentro del contexto donde el yahwista lo insertó, no puede resultar más explícito. Es una característica del modo de trabajar del Yahwista, que prefiere dejar que los textos hablen por sí mismos y cuenta con la sabia atención de sus lectores.

El canto de Lamek es el tercero de los hitos que el autor ha querido marcar en la historia de los orígenes, relato del crecimiento experimentado por el pecado y, a la par, de una destrucción cada vez más completa de los órdenes que originalmente gobernaban la vida humana. Pecado, fratricidio... y ahora, en tercer lugar, el hombre reivindica para sí la práctica de la venganza—que Dios se había reservado—, de una desaforada venganza. ¡Y de eso se vanagloría el hombre! Una vida humana a cambio de una herida, un niño por cada contusión, y represalias multiplicadas por 77 veces. Espíritu de salvajismo ante el cual lo que el primer hombre hizo, y cómo lo hizo, parece casi una nimiedad, pues la pretensión insolente de Lamek se apodera de derechos de los que únicamente Dios dispone. ¿Modeló Jesús intencionadamente sobre esta frase, sus palabras (Mt 18,22) sobre el perdón que debía ser otorgado 70 veces 7 (Fr)?

4,25-26 La lista J de los setitas es tan sólo un fragmento. En la gran redacción final de las fuentes, la lista P de los setitas (cap 5) le quitó el puesto. No queda pues de ella más que el comienzo y—en 5,29—un fragmento del final. La Iglesia ha cavilado mucho sobre la duplicidad de las tribus primitivas de cainitas y setitas; ha visto en la segunda el arranque de un nuevo linaje humano, algo así como una prefiguración de sí misma y de sus relaciones respecto al mundo.

Pero resulta difícil captar el verdadero pensamiento del narrador. Por un lado, el paralelismo de ambas listas es asombroso. Ambas desembocan en un tríada; la una empieza con la expulsión del antepasado ancestral lejos del rostro de Dios y acaba con un canto donde hierve la más salvaje de las indignaciones; al inicio de la otra, se da cuenta del comienzo del culto a Yahwé y —en lo que se nos alcanza—cabe percibir al final de la misma unas palabras de profunda humillación y hondo anhelo de redención. Pero, aunque estos pensamientos parecen resonar también en el texto, no llegan a tomar una expresión clara; falta una realización de gran estilo, de modo que no se puede decir que esta presentación de una doble línea de los primeros hombres sea debida a una particular toma de postura por parte de nuestro narrador. No encontramos ya ni rastro de esta concepción en la perícopa siguiente de la historia de los orígenes—los matrimonios de ángeles—y tampoco luego en la historia del Diluvio. El narrador necesitaba la genealogía y la historia de Caín para mostrar el crecimiento del pecado, y la genealogía setita porque para él—desde el punto de vista de la historia de las tradiciones—desembocaba en Noé y en el Diluvio.

En el v 25 vemos claramente la mano del Yahwista en su tarea de soldar tradiciones. El nombre de Set—véase también Num 24,17—debe quizá ser puesto en relación con el de *suti*, nómadas arameos que durante el 2.º milenio invadieron las tierras cultivadas del norte y este del desierto de Arabia, según testimonio de fuentes egipcias y cuneiformes [38]. Set sería entonces un héroe tribal arameo, como Caín lo es de los árabes del Norte (Pr).

Notable y difícil de explicar claramente es la noticia sobre los comienzos del culto a Yahwé. Este indicio de revelación primiti-

[38] E. Meyer, *Geschichte des Altertums* 2,1, 1953³, págs 93, 343 y 474.

va no se aúna fácilmente con la tradición principal que domina en el AT (cfr Ex 3,14; 6,3)[39]. Esta concepción parece pertenecer como cosa propia a la tradición tomada por el Yahwista; considera el culto a Yahwé no sólo más antiguo que Moisés, sino que llega hasta fecharlo en la historia de los orígenes. En el AT reina unanimidad sobre el hecho de que sólo a partir de Moisés le fue revelado a Israel el nombre de Yahwé, pero eso no obsta para que el culto a Yahwé desde el punto de vista de la historia de las religiones, pudiese tener raíces mucho más antiguas (¿quenitas?). Las noticias que ahora comento no bastan desde luego para responder a la cuestión concreta del culto premosaico a Yahwé, sino que se limitan a caracterizar de modo general la adoración a Yahwé como religión del Israel primitivo.

7. Los matrimonios de ángeles 6,1-4

1 Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la haz de la tierra y les nacieron hijas, 2 vieron los seres angélicos cuán hermosas eran las hijas de los hombres, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. 3 Entonces dijo Yahwé: "No será poderoso para siempre mi espíritu en el hombre, ya que [el hombre] también es carne; que sus días sean ciento veinte años." 4 Los seres angélicos existían en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se llegaron a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: éstos fueron los héroes desde la antigüedad remota, los famosos.

6,1-4 Comienza aquí un capítulo totalmente nuevo de la historia *yahwista* de los orígenes. El camino trazado hasta el presente iba desde la primera denegación de obediencia, al fratricidio, y desde aquí a la insolencia propia de una autoafirmación en la que se desprecia toda vida ajena (canto de Lamek). ¿Podrá el narrador proseguir y acentuar aún más esta información sobre el continuo crecimiento que experimentó el pecado?

El comienzo de este nuevo relato tiene un aire sumamente general por lo que concierne a la cronología; carece asimismo de

[39] Un intento de explicación en F. Horst, *Die Notiz vom Anfang des Yahwekultes in Gen 4,26* en: *Festschrift Delekat*, 1957, págs 68ss.

ilación con lo que le precede. Quien haya aprendido a parar su atención en estas transiciones hechas sin el menor arte, notará que ellas le introducen en un cuadro narrativo que otrora era totalmente independiente y aparece como un "bloque errático fisurado" (Pr). Sólo se nos dice que estos acontecimientos se sitúan en una época en la que los hombres eran ya numerosos. (La doble lista cainitas - setitas, resulta aquí ignorada ostensiblemente). Pero propiamente hablando, los actores no son los hombres sino los seres celestiales que, según la antigua concepción, poblaban los espacios superiores; suelen aparecer en las asambleas deliberativas de la divinidad, y en ocasiones reciben de Dios el encargo de ejecutar determinadas órdenes (Gen 28,12; I Re 22,19-22; Job 1,6ss). A decir verdad, aunque el AT suele referirse con frecuencia e ingenuamente a estas concepciones populares (Sal 29,1; 82,6; 89,7; Job 38,7), resulta notable que fuese tan pequeña la importancia que estos seres intermedios tenían para la fe; ello era debido a que la acción de Dios sobre la naturaleza y la historia era tan penetrante e inmediata, que apenas dejaba espacio para la actividad de otros seres celestiales.

Se puede considerar definitivamente zanjada la cuestión, planteada desde los primitivos tiempos de la Iglesia hasta la actualidad, de si tales seres debían ser considerados entes angélicos u hombres, es decir miembros de "aquella mejor humanidad setita". Los *běné haElohim* (L: "hijos de Dios")—puestos aquí en neta contraposición con las hijas de los hombres—son seres del mundo celestial superior. El término *ben* ("hijo") no los designa como hijos de Dios en sentido físico-genealógico, es decir mítico, sino de modo general como pertenecientes al mundo de los elohim (cfr también *běné hanněbiím* = *discípulos* de los profetas, II Re 2, 3,5,7).

Estos entes angélicos, seducidos por la belleza de las hijas de los hombres, son incitados a un grave pecado: abajándose del rango a que pertenecían, se unen a ellas en licencioso desenfreno. Entonces, lo mismo aquí que en las historias de la caída y de Caín, se presenta Dios al instante con su palabra judicial. El verbo *yadón* (L: "castigar") del v 3a debe deducirse de una palabra *dun* = = ser poderoso, dominar (B.L. 398). Gracias a la unión de seres celestiales y mujeres terrestres entró espíritu de Dios y fuerza vital en la humanidad, rebasando ampliamente las disposiciones originariamente tomadas respecto a las creaturas. La palabra *rúaḥ*

("espíritu") no es aquí un carisma, como ocurre en la inmensa mayoría de los otros pasajes del AT donde tal término aparece, es decir un don adicional del Espíritu, sino la común potencia vital física del hombre (así también en Sal 104,29). Pero Dios no quiere dejar que esta sobrehumana potencia vital arraigue en el hombre, pues éste, pese a dicha irrupción de lo "demoníaco" dentro de sí, sigue siendo fundamentalmente un ente carnal, es decir hecho de materiales terrenales y mortal. Así que Dios asigna un término máximo a la duración de su vida, que no podrá ser rebasado por ningún hombre a despecho de su potencia vital acrecida de modo tan contrario a la voluntad del Señor. La difícil locución *besagam* (L: "pues") del v 3 es preferible no derivarla de *šagag* ("en su descarrío"), pues entonces el sufijo quedaría sin término de referencia, sino que lo mejor es entenderla como una combinación del relativo *še* con la preposición *bĕ* y la partícula *gam* ("también"), siendo su significado "ya que"; B.L. 264. A este veredicto divino le falta evidentemente una relación rigurosa con lo que le precede. Alcanza a los hombres en general y no sólo a los que en realidad obraron el mal y a sus bastardos.

La impresión de que estamos ante unos materiales más antiguos reelaborados a posteriori con miras a su inserción en este relato, se ve reforzada por la extraña situación del v 4 dentro del contexto. Hubiéramos esperado la frase donde se dice que en la época en que los seres celestiales conocieron a las mujeres humanas había gigantes sobre la tierra, hubiéramos esperado—digo—que esta frase viniese mucho antes: a continuación del v 2, y no tras las palabras de castigo que es donde ahora aparece como si fuese una noticia arqueológica, como una indicación cronológica general y ajena casi por completo al contexto de la narración. Y ahí—tras el v 2—es donde sin duda figuró en una forma anterior de este relato, pues esos gigantes eran naturalmente los descendientes de la unión entre seres celestiales y mujeres humanas; el propósito inicial de esta narración fue precisamente el fundar etiológicamente en aquellos matrimonios, el origen de los gigantes. Así nos lo hace también barruntar la densidad y el pathos del v 4, el cual, además, interpreta la palabra *nĕfilim* (L: "poderosos") —a todas luces, extraña—como los "fuertes", los "héroes" (LXX: γίγαντες). Sólo volvemos a encontrarla en Num 13,33, pasaje donde también es explicada al lector. (Sobre los gigantes, cfr Dt 2,

20s; 3,11; Amós 2,9; Ez 32,21,27). Es posible que en el antiguo mito también haya desempeñado un papel incluso el tema tan extendido, de la envidia hacia la divinidad. Pero por grande que sea la claridad con que podemos percibir la forma primitiva de dicho relato en esta explicación del origen de los gigantes por los matrimonios angélicos, no se trata ya de dicho asunto en la forma actual del texto.

Nuestro narrador ha fraccionado en tres puntos la antigua continuidad lógica:

1) Ya no dice que los héroes desciendan de aquellas uniones contrarias a la creación.

2) La *rúaḥ* ("espíritu"), potencia vital, es descrita ahora como espíritu *de Yahwé* (hubiera sido totalmente insólito en el AT hablar de una *rúaḥ* de los elohim). Y se trata de la *rúaḥ* que se encuentra en el hombre en general; no sólo en los héroes.

3) La reducción en la duración de la vida no se restringe a los bastardos engendrados por aquellos matrimonios.

Vemos que la intención específicamente etiológica de este antiguo mito, queda reducida a silencio merced a la "desmitologización" apuntada. El Yahwista pretendía mostrar la corrupción general de la humanidad. Quiso presentar la intromisión en el hombre de potencias espirituales sobrehumanas, una irrupción de índole "demoníaca", y así pintar una destrucción más amplia producida por el pecado; una destrucción con efectos más profundos, pues ya no se trataba meramente de fenómenos de descomposición de la comunidad humana (Caín, Lamek), sino que la invasión de una suprahumanidad (Jac) transgredió el orden permanente por el que Dios había separado los ámbitos superiores del mundo celestial de los espíritus, y el mundo de los hombres. Había sobrevenido pues una depravación de la creación entera; nadie hubiera podido imaginarla tan terrible. Y efectivamente, Dios saca las conclusiones correspondientes de este acrecentamiento del pecado. El narrador nos informará ahora detalladamente sobre ellas

8. El prólogo del diluvio 6,5-8

5 Viendo Yahwé que era mucha la maldad del hombre en la tierra, y que toda la traza de los pensamientos de su corazón eran puro mal de continuo, 6 se arrepintió Yahwé de haber hecho al hombre en la tierra, y se apesadumbró en su corazón. 7 Y dijo Yahwé: "Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado—desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo—, porque me pesa de haberlos hecho." 8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahwé.

6,5-8 Estos cuatro versículos son una parte importante y característica de la historia yahwista de los orígenes. Antes de hacer la exégesis de su contenido, nos cumple decir algunas palabras sobre su carácter formal y su origen. Hasta aquí, hemos visto a nuestro narrador ligado casi constantemente a materiales tradicionales que en alguna manera le venían impuestos. En los relatos del paraíso, de la caída, en la historia de Caín, en la genealogía de los cainitas y la narración de las uniones angélicas, había por todas partes tradiciones antiguas que él encontró elaboradas ya y empleó —imponiéndoles en ocasiones su cuño personal con gran independencia de criterio—como sillares para construir su historia de los orígenes de la humanidad.

Una simple ojeada sobre estos versículos basta para ver que las cosas son aquí por completo diferentes. Leemos en ellos una comunicación concerniente a un juicio de Dios sobre el hombre, y averiguamos que el Señor tomó una decisión en su corazón. Estas palabras del narrador como tales, no proceden de una tradición literaria más antigua; ni contienen una verdadera acción, ni una combinación en forma de lista. Es palpable que la última tradición elaborada por nuestro narrador fue la historia de los matrimonios angélicos; la siguiente es el relato del diluvio. Entre estos dos relatos separados y completos en sí mismos, figuran estas frases que tan importantes me parecen porque constituyen la primera vez que el narrador habla totalmente por sí mismo. Hasta ahora lo había hecho a través de tradiciones antiguas, o por su peculiar manera de situarlas unas en función de otras. Vimos también que el contenido antiguo de estas tradiciones planteaba a veces ciertas tensiones con los propósitos del narrador; a causa de

la gran densidad propia que originariamente tuvieron, no todos los materiales se pudieron ordenar sin ciertas contradicciones dentro del plan teológico del Yahwista. Y ésta es la razón de la importancia de los vv 5-6, pues en ellos podemos escuchar a nuestro narrador expresarse con toda libertad, sin ataduras a materiales más antiguos. Tales versículos reciben así para nosotros una importancia programática, no sólo para la comprensión de la historia del diluvio, sino para toda la historia yahwista de los orígenes, y revelan algunos aspectos de su técnica literaria (véase el "Epílogo a la historia yahwista de los orígenes", págs 184ss).

Desde el punto de vista de su contenido, estos versículos encierran una apreciación sobre la amplitud del pecado que había invadido la humanidad. Mientras que hasta el presente el narrador se había contentado simplemente con describir el hecho del crecimiento del pecado hasta llegar a prevalecer, sin meterse a juzgarlo, ahora oímos de la propia boca de Dios una reflexión sobre su generalidad.

Aunque separado de la última narración sobre el trastorno introducido en el orden de la creación por los matrimonios de ángeles, este relato parte de ahí para abordar el tema de la irrupción del pecado en todo el mundo de lo humano. (El encastre con la historia inmediatamente precedente no es del todo perfecto, pues en 6,1-4 Yahwé ha tomado ya sus medidas a la vista de la depravación imperante en lo creado). A partir de la primera caída, el pecado había ido engrosándose como un alud. El narrador hace una pausa al llegar a un punto culminante muy especial de su relato. Interrumpe la exposición de esta avalancha que no cesa, y nos conduce fuera de este mundo aquejado de un total desorden, elevándonos hasta Dios, arriesgándose a dejarnos echar una ojeada dentro del contristado corazón del Señor. El juicio sobre el hombre que en él leemos no puede ser más severo: "Toda la traza de los pensamientos que formaba su corazón [el de los hombres] no era sino puro mal de continuo". En el AT el "corazón" no es exclusivamente la sede de los sentimientos, sino también del entendimiento y la voluntad; el enunciado abarca pues todo el conjunto de la vida interior del hombre. "Toda la traza de los pensamientos que *formaba* su corazón"—la expresión es muy plástica—, es decir también cuanto reflejaba la fantasía y los deseos que nacen y se forman espontáneamente, era siempre malo. Y en audaz contraposición con lo dicho a propósito del corazón huma-

no, vienen ahora palabras que nos dicen lo que ocurría en el corazón de Dios: tristeza, pesar y desencanto por los hombres; pero también—mediante una alusión a la consternación del Creador—nos comunican algo del carácter incomprensible de esta irrupción del pecado.

Para los hombres de la Antigua Alianza, Yahwé era verdaderamente personal, con una voluntad sumamente viva y activa; por lo que toca a la representación antropomórfica de Dios (bienquerencia, cólera, horror, celos, amor, etc.), el AT muestra (especialmente en los profetas) un esfuerzo mínimo, asombrosamente mínimo, por "espiritualizar" su imagen. La fe veterotestamentaria soportaba sin duda mejor el peligro de recortar la grandeza y la "absolutez" de Dios mediante una plasmación antropomórfica, que el de sacrificar algo de su personalidad, tan vívida, y de su participación, tan viva, en todo lo terreno [40]. Por eso el AT puede decir, casi de un aliento, que Yahwé "se arrepintió"... y luego: "(Yahwé) no es un hombre para arrepentirse" (I Sam 15,11,29). El verbo correspondiente puede ser también traducido "lamentarse". De una u otra forma, el vehemente sentimiento de Dios indica que no tomó con indiferencia fría y distante la decisión de aniquilar la vida toda (Del), y a la vez nos permite columbrar el profundo motivo de la gracia concedida a Noé. La expresión para decir destruir, suprimir ("borrar") es muy dura, quizá indica ya la aniquilación por el agua (Jac). Para el lector de la obra yahwista, Noé no es conocido todavía más que de nombre (5,29); es decir: no se explica su elección por Dios. Tal elección encuentra su razón de ser en la voluntad graciable de Dios únicamente, el cual ha percibido ya antes del terrible juicio, al hombre en el que podrá volver a anudar un día su obra de salvación.

[40] El sentido de las numerosas plasmaciones antropomórficas de Dios en el Antiguo Testamento "está lejos de pretender rebajar a Dios a un nivel semejante al del hombre. La forma humana no supone humanificación. De modo que estas descripciones jamás actuaron en ese sentido, salvo en polémicas torcidas. Más bien, lo que pretenden es hacer que Dios sea accesible al hombre... Presentan a Dios como ser personal. Protegen contra el error de considerarla una idea abstracta, inerte e imparticipada, o un principio... rígido. Dios es personal, henchido de voluntad, en estado de activo diálogo, presto a comunicarse, abierto al obstáculo del pecado humano, a la súplica de los humanos ruegos, y al llanto por la culpa humana. En una palabra: Dios es un Dios vivo" (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 1935², pág 6).

9. El diluvio (J) 7,1-5,7,16b,8,9,10, 12,17b,22,23; 8,6a,2b,3a,6b,8-12,13b,20

7,1 Yahwé dijo a Noé: "Entra en el arca tú y toda tu casa, porque te he encontrado justo ante mí en esta generación. 2 De todos los animales puros tomarás para ti siete ejemplares, macho y hembra; de todos los animales impuros, una pareja, macho y hembra. 3 Asimismo de las aves del cielo, siete parejas, macho y hembra, para que sobreviva la casta sobre la haz de toda la tierra. 4 Porque dentro de siete días haré llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre la haz del suelo todos los seres que hice." 5 Hizo pues Noé todo lo que le había mandado Yahwé. 7 Noé entró en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, ante las aguas del diluvio. 16b Y tras él, Yahwé cerró la puerta. 8 De los ganados puros, y de los ganados impuros, y de las aves, y de todo lo que se arrastra por el suelo, 9 sendas parejas de cada especie entraron con Noé en el arca, macho y hembra, como había mandado Dios a Noé. 10 A los siete días, las aguas del diluvio vinieron sobre la tierra.

12 Y estuvo descargando la lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. 17b Crecieron las aguas y levantaron el arca que se alzó por encima de la tierra. 22 Todo cuanto contenía 'hálito vital'[41] en sus narices, todo cuanto vive sobre la tierra seca, murió. 23 Así 'fueron'[42] exterminados todos los seres que había sobre la haz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta las sierpes y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.

8,6a Al cabo de cuarenta días 2b cesó la lluvia del cielo. 3a Poco a poco retrocedieron las aguas de sobre la tierra. 6b Abrió Noé la ventana del arca, que había hecho en ella. 8 Y soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas sobre la superficie terrestre. 9 La paloma, no hallando dónde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de toda la tierra; y alargando él su mano, la asió y metióla consigo en el arca. 10 Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma fuera del arca. 11 La paloma vino al atardecer, y he aquí que traía en el pico un ramo de verde olivo, por donde conoció Noé que habían disminuido las aguas de encima de la tierra. 12 Aún esperó otros siete días y soltó la paloma,

[41] Cfr BH.
[42] Cfr BH.

que ya no volvió donde él. 13b Noé retiró la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie del suelo. 20 Entonces Noé construyó un altar a Yahwé, y tomando de todos los ganados puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar.

La historia bíblica del diluvio, tal como ahora podemos verla, es una artística tarea de dos fuentes: J y P. El redactor ha conseguido reunir ambos textos de modo tan admirable, que los dos relatos se han conservado poco menos que intactos. Como el relato P del diluvio era en cuanto a sus proporciones externas el mayor y además el más reciente desde el punto de vista literario, ha resultado ser el que determinó esencialmente la forma y el contenido de la redacción final. Naturalmente hemos de preferirlo ante todo a él para entender el conjunto (véanse págs 150ss). Pero si queremos calar más los detalles, es indispensable deslindar los textos; sólo un conocimiento de las peculiaridades de ambas tradiciones hace posible comprender rectamente el relato en su actual forma.

La única pérdida de importancia que hemos de deplorar, afecta a la fuente J: la orden de penetrar en el arca no pudo seguir inmediatamente al "prólogo" (6,5-8). Antes de tal mandato tenía que figurar el de que construyese el arca, y luego una breve mención de la conclusión de los trabajos. Esta parte, que dado el género tan conciso propio de nuestro narrador sólo podría suponer unas pocas frases, fue sacrificada en aras del relato P, más detallado (6,13-22, es decir diez versículos).

Pero hay algo importante: Noé averigua inmediatamente antes de entrar definitivmente en el arca, que Dios planeaba aniquilar a la humanidad con el diluvio. Naturalmente sólo merced a esta comunicación le resulta claro a Noé el sentido del arca y su destino. Noé acometió pues toda aquella tarea sin conocer las intenciones de Dios: recibió una orden y se consideró obligado a cumplirla ciegamente. Y esto era precisamente lo que Yahwé pretendía: probar a Noé. La orden no podía menos de parecerle estrambótica e incomprensible: construir un barco en mitad de la tierra firme... (Gu). Una prueba para su fe y su obediencia. Pero Noé la superó victoriosamente, al igual que más tarde Abraham obedecería a ojos cerrados el mandato de Dios (12,4ss J). "Por la fe, Noé, cuando recibió órdenes tocantes a cosas aún no percepti-

bles, construyó lleno de temor un arca para salvación de su casa" (Heb 11,7). Si nos percatamos de que el Yahwista narra aquí la victoriosa superación de una prueba para la fe, comprenderemos también el juicio que Noé oye ahora—tras la orden de construir el arca y su correspondiente cumplimiento—en boca de Yahwé. El J no se ha limitado a afirmar—como hace el P—la "justicia" de Noé, sino que la describe. Por desgracia carecemos en castellano de una expresión que corresponda debidamente a la palabra hebrea *çadic* ("justo"), importantísima desde el punto de vista teológico. Según el AT *çadic* ("justo") es aquel que hace justicia a la relación dentro de la que se halla. Si Dios cumple con su alianza, actúa conforme a ella; entonces es "justo", es decir propicio. Si el hombre se halla en recta relación con Dios—es decir: cree, confía en él—, es "justo". En este sentido la justicia no es un concepto relacional jurídico, sino teológico (véase también Gen 15,6).

De cada especie de los animales puros, Noé debe tomar consigo en el arca 7 (¿parejas?), y de las especies impuras 1 pareja. La depreciación sacral de ciertos animales se originó en la lucha defensiva que la fe en Yahwé sostuvo contra cultos extranjeros más antiguos y ciertas prácticas mágicas de entonces que se servían de dichas bestias. Muchas de las especies consideradas en Israel impuras, fueron tenidas en gran veneración sacral en otros lugares o dentro de los cultos palestinenses más antiguos.

El que sea el propio Yahwé quien cierra el arca tras Noé, es otra de esas sorprendentes frases del Yahwista—equívocas por su simplicidad casi infantil y su profundo sentido teológico—.

Según la historia J, el diluvio fue provocado por 40 días de lluvia y duró 61 (según la tradición P, las magnitudes de la catástrofe fueron mayores en todos los sentidos, cfr páginas 153ss). Es patente la conservación íntegra de la descripción J de la crecida de las aguas y la muerte de todos los vivientes. La encontramos en los vv 12, 17b y 22s, insertados hábilmente por el redactor en su lugar oportuno dentro del relato P. Asimismo poseemos también la narración intacta de la bajada de las aguas y la salida de Noé fuera del arca.

El narrador nos hace participar de sutil manera en la espera y la esperanza de los encerrados en el arca, mediante un detalle carente de valor intrínseco: la suelta de palomas. En la Antigüedad, los navegantes emplearon con frecuencia pájaros para fines semejantes. Este breve intermedio quiere darnos a conocer algo

de la sabiduría de Noé, que tan inteligentemente supo arreglárselas en tamaño apuro (en Gu se encuentran detalles sobre el empleo de pájaros como brújula en la Antigüedad). La primera suelta no tuvo buen éxito: el pájaro se vio precisado a regresar al arca. El retorno es descrito con gran ternura; el narrador no pierde de vista ninguno de los movimientos (Noé extiende la mano, agarra a la paloma, y la vuelve a meter en el arca). Segunda suelta, con resultado similar en apariencia: también tuvo que regresar esta paloma (¡desilusión!); pero "he aquí" que llevaba una hoja fresca de olivo en el pico. La paloma no pudo todavía pasar la noche fuera; pero trae a los que esperan, una señal del cercano fin del juicio y la cólera, un anuncio de su pronta liberación. Siete días más, y la intentona logra buen éxito: el animal soltado ya no regresa. Noé lo interpreta como indicio de que la tierra ha vuelto a ser habitable. (Evidentemente la lucerna daba sólo al techo del arca, y no a los costados). Este pequeño intermedio nos permite ver la gran diferencia existente entre los dos relatos del diluvio. El tema en sí, les había sido procurado a ambos por tradiciones más antiguas: el J ha compuesto la escena con gran interés y depurado arte, mientras que para el P—exclusivamente centrado en lo teológico—el asunto carece de relevancia; por eso lo describe sin pulso ni viveza (véase lo dicho a propósito de 8,7).

De lo primero que se ocupa Noé tras salir del arca es de ofrecer holocaustos. La primera obra humana que la tierra liberada y devuelta al hombre puede contemplar, es un altar para Dios, el Señor. La teología del J, tan expresamente acultual, concede a este sacrificio una importancia considerable, como vemos por los versículos siguientes. Habida cuenta de su naturaleza, debió de ser preponderantemente un sacrificio expiatorio (cfr v 21). Noé, tanto aquí como a lo largo de la historia entera del diluvio, no dice palabra.

10. Epílogo al diluvio
8,21-22

21 Al aspirar Yahwé el calmante aroma, dijo en su corazón: "Nunca más volveré a considerar maldito el suelo por causa del hombre, pues las trazas del corazón humano son malas desde su niñez; no volveré a herir a todo ser viviente, como lo he hecho.
22 Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán".

8,21-22 El relato yahwista del diluvio expone con gran arte. Comenzó por hacernos partícipes de las reflexiones del contristado corazón de Dios, y nos comunica, de sus mismos labios, la decisión que había tomado de emitir sentencia condenatoria. Al final del relato, el Yahwista vuelve a reintroducirnos en la intimidad del corazón de Dios. Aquí, lo mismo que en el prólogo, estamos ante palabras propias del Yahwista. La historia del diluvio concluye en este punto y, por lo que toca a lo que el J nos refiere aun como palabras de Yahwé, no hay duda de que no encontró fuente ninguna dentro de la tradición; tan sólo la sentencia sobre la duración del orden natural podría constituir un material antiguo (v 22). Así que en estas palabras del prólogo y del epílogo podemos percibir la postura particular del narrador, lo que nos facilitará una recta comprensión de todo el conjunto de su obra.

Decir que Dios "olió" el grato perfume de los sacrificios, constituye aun entre los antropomorfismos veterotestamentarios un enunciado sorprendente y osado. Hoy sabemos por la Epopeya de Gilgamesh que esta expresión figuraba sin duda firmemente entre los elementos integrantes de la tradición antigua, y el Yahwista no fue tan timorato como para borrarla; tanto menos cuanto que la expresión *reaḥ hanniḥoaḥ* le brindaba una buena ocasión de hacer un juego de palabras con el nombre de Noé *(noaḥ)*. De suyo la fórmula que emplea es particularmente frecuente en la literatura sacerdotal tardía, y habríamos de traducirla por "perfume de apaciguamiento".

El hecho de que Noé ofrezca lo primero de todo un sacrificio sobre la tierra liberada de las aguas, se acomodaba al sentir de todo hombre de la Antigüedad. Difícil es que el J, relativamente poco interesado por los ordenamientos cultuales, quiera entender tal sacrificio como señal de una nueva ordenanza entre las relaciones del hombre con Dios. La vinculación interna entre las reflexiones de Yahwé, con que concluye la historia del diluvio, y el sacrificio que se le ofrece es harto laxa. El Señor se ha decidido a garantizar saludablemente sus relaciones con la tierra. El verbo que aquí se emplea, *killel,* no significa "maldecir", "documentar con maldiciones", sino probablemente "considerar maldito" y actuar en consecuencia. Es claro que la frase se refiere a la maldición pronunciada por Yahwé sobre la tierra en 3,17. Ya Lamek había interpretado proféticamente el nombre de su descendiente Noé, indicando que a tal nombre iría ligado un consuelo para todos los

tiempos (5,29). Y ahora lo vemos claro: este consuelo consistirá en dejar sin vigencia la maldición que Yahwé lanzó sobre la tierra[43]. Estas palabras de Yahwé constituyen sin duda una profunda incisión en la historia J de los orígenes, en tanto que de suyo en ellas se expresa con sorprendente inmediatez la voluntad salvífica para con toda la humanidad noaítica, "aunque"—así se puede traducir también la partícula hebrea—"el producto del corazón humano es malo desde la mocedad". Si Dios les diese lo que merecen—dice Calvino a propósito de este pasaje—tendría que andar castigando a los hombres con diluvios diarios. En su irreducible paradoja, este v 21 es uno de los enunciados teológicos más notables de todo el AT; nos da una idea de la capacidad del Yahwista para que sus enunciados se expresen de modo bien perfilado y muy medido, en los pasajes decisivos. El mismo estado de cosas que sirvió en el prólogo para fundamentar el juicio condenatorio, hace, en el epílogo, que se manifieste la gracia y la indulgencia de Dios. Esta contraposición entre la cólera punitiva de Dios y su gracia paciente, que recorre de punta a cabo toda la Biblia, va presentada aquí de modo punto menos que inadecuado. Si: casi como un ceder, como si Dios se hubiera acostumbrado a la pecaminosidad de los hombres.

La presentación de garantías declarada en v 22 afecta al ritmo cronológico elemental al que va ligada toda vida de creatura. Los ordenamientos que ese proverbio garantiza corresponden a las condiciones climatológicas del mundo de nuestro narrador; cita dos estaciones principales determinantes de la vida en Palestina. El verano con su sequía total; y la época invernal de las lluvias. A causa de los cambios tan bruscos, típicos de esos climas, el otoño y la primavera no tienen la misma importancia que las estaciones restantes.

Y así esta historia acaba de modo sorprendente con unas palabras referentes a la paciencia de Dios. Gracia que percibimos en la incomprensible estabilidad del orden natural, pese a la persistencia del pecado humano. Por tanto, todavía no se trata propiamente de la gracia que perdona el pecado, conocida por la Antigua y la Nueva Alianza, sino de una voluntad de gracia que está

[43] R. Rendtorff, *Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, en: *Kerygma und Dogma*, 1961, págs 69ss.

sobre todos los hombres y se manifiesta en el ritmo inmutable del orden natural. Encontramos igual testimonio al final de la historia P del diluvio (véanse págs 161s).

Dentro del contexto general de la historia de los orígenes, la motivación interna de la historia J del diluvio resulta notable al compararla con P, por cuanto que éste refiere sin más la corrupción de los hombres como un simple hecho. En nuestro narrador, el diluvio es el penúltimo gran juicio con el que Dios se opone a la creciente invasión del mundo por el pecado; un juicio que, a decir verdad, revela al final con más vigor que las historias de la caída y de Caín, la maravillosa voluntad salvadora de Dios.

En cuanto a las relaciones de la tradición bíblica con la epopeya babilónica de Gilgamés ante todo (AOT, págs 175ss), podemos decir hoy—sesenta años después de que la polémica Babel-Biblia alcanzase su punto culminante—que su expediente ha quedado concluido en cierto modo. A todas luces existe un parentesco material entre ambas redacciones, pero se ha renunciado por completo a la idea de que la tradición bíblica pudiera depender directamente de la babilónica. Ambas constituyen formas independientes de una tradición más antigua, procedente a su vez de Sumer quizá. Al entrar Israel en Canaán encontró una tradición sobre el diluvio y la incorporó a su fe. Pero la concepción de conjunto en uno y otro caso, es plausiblemente distinta pese a todas las semejanzas materiales. La versión babilónica presenta junto a primores poéticos diversos, una concepción groseramente politeísta de la divinidad: la decisión tomada por el consejo de dioses en orden a aniquilar la ciudad de Surripak es delatada por el dios Ea a Utnapistim, héroe del diluvio; Utnapistim en un barco escapa de la inundación, cuyos horrores hacen "aullar a los dioses como jaurías encadenadas" y "gritar como parturienta" a Istar, diosa de los cielos. Pasada la catástrofe Utnapistim ofrece un sacrificio. Cuando los dioses "sintieron el olor" (cfr 8,21), "rodearon al oferente como nube de moscas". Para acabar, Utnapistim es acogido entre los dioses.

Nuestra exégesis de los relatos J y P nos ahorra hacer comparaciones entre la tradición bíblica y la babilónica (AOT, páginas 198ss). (Señalemos un detalle tan sólo: el dios Ea, por miedo a los otros dioses, no revela directamente la venida de un diluvio a Utnapistim, sino que simplemente le ordena en sueños que construya un barco. El mismo tema—construir un barco sin

saber para qué—se convierte en el J en prueba de la fe y la obediencia). Pero más importante que una comparación en el terreno neutral de la historia de las religiones, y que una demostración—fácil de realizar—de la relativa superioridad del relato bíblico, es saber que éste se ha elevado a la categoría de testimonio del juicio y de la gracia del Dios vivo.

En la historia J del diluvio que acabamos de comentar, un *redactor posterior entretejió la historia* P. *El deslinde* de ambos relatos, que se puede llevar a cabo sin dificultad mediante el procedimiento de la separación de fuentes, es indispensable para la recta comprensión de los detalles.

En la historia P de los orígenes, el relato del diluvio sigue inmediatamente a la genealogía setita (Gen 5; cfr págs 80ss). El P ha recorrido la época que media entre Adán y Noé sin entrar en descripciones: sólo con una simple genealogía.

11. **El diluvio** (P)
6,9-22; 7,6,11,13-16a,17a,18-21,24; 8,1,2a,3b,4,5,7,13a,14,15-19

6,9 *Esta es la genealogía de Noé: Noé fue varón justo y ca-*
bal entre sus contemporáneos. Noé andaba con Dios. 10 *Noé*
engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. 11 *La tierra estaba*
corrompida ante Dios: la tierra se llenó de violencias. 12 *Dios*
miró pues a la tierra, y he aquí que estaba corrompida, porque
toda carne tenía una conducta corrompida sobre la tierra.
13 *Dijo, pues, Dios a Noé: "He decidido el fin de toda car-*
ne, porque la tierra está llena de violencias por su causa. Por
eso, he aquí que voy a exterminarlos de la tierra. 14 *Hazte*
un arca de madera de conífera. Hazla con diversas mansiones
y la calafateas por dentro y por fuera con alquitrán. 15 *Así*
es como la harás: longitud del arca, trescientos codos; su an-
chura, cincuenta codos; y su altura, treinta codos. 16 *Harás*
al arca un tejado (?) y lo rematarás (?) por arriba a un codo;
pondrás la puerta del arca en su costado. Un primer piso, un
segundo y un tercero, le harás. 17 *Por mi parte, voy a traer*
el diluvio sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene
hálito de vida bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra pe-
recerá. 18 *Pero contigo estableceré mi alianza y entrarás*
en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos
contigo. 19 *Y de todo ser viviente, de toda carne, meterás*

en el arca una pareja 'de cada uno' [44] *para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra.* 20 *De todas las aves según su especie, de todos los ganados según su especie, de todos los animales reptantes de la tierra según su especie, entrarán contigo sendas parejas para conservar la vida.* 21 *Tú mismo procúrate todo alimento que se pueda comer y hazte acopio para que os sirvan de comida a ti y a ellos."* 22 *Así lo hizo Noé; conforme a cuanto le había mandado Dios.* 7,6 *Noé era de seiscientos años cuando vino el diluvio sobre* [45] *la tierra.* 11 *En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, en el día diecisiete del mes, en ese día se hendieron todas las fuentes del gran abismo, y las ventanas del cielo se abrieron.* 13 *En aquel mismo día entró Noé en el arca, y 'con él'* [46] *los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, y la mujer de Noé, y las tres mujeres de sus hijos;* 14 *ellos y todas las bestias salvajes según su especie, y todos los ganados según su especie, y todos los reptiles que reptan sobre la tierra según su especie, y todas las aves según su especie* [47], 15 *entraron con Noé en el arca sendas parejas de toda carne en que hay aliento de vida,* 16a *y los que iban entrando eran macho y hembra de toda carne, como Dios se lo había mandado.* 17a *El diluvio duró cuarenta días sobre la tierra,* 18 *y el agua siguió creciendo y fue cada vez más sobre la tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas.* 19 *Así, pues, el agua fue muy mucha sobre la tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo de todo el cielo.* 20 *Quince codos por encima subió el nivel de las aguas; tras haber cubierto los montes.* 21 *Pereció toda carne que se mueve sobre la tierra, aves, ganados, fieras y todo reptil que pulula sobre la tierra y toda la humanidad.* 24 *Las aguas se alzaron sobre la tierra, ciento cincuenta días.*

8,1 *Acordóse entonces Dios de Noé y de todas las fieras y de todos los ganados que con él estaban en el arca, e hizo Dios pasar un viento sobre la tierra con lo que las aguas decrecieron.* 2a *Se cerraron las fuentes del mar primigenio y las compuertas del cielo.* 3b *Al cabo de ciento cincuenta días, las aguas habían menguado,* 4 *y en el mes séptimo, el día diecisiete del mes, descansó el arca sobre los montes de Ararat.* 5 *Las aguas siguieron menguando paulatinamente hasta el mes décimo, y el día primero del décimo mes asomaron las cumbres de los montes.* 7 *Y soltó al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra.* 13a *El año seiscientos uno 'de la vida de*

[44] Cfr BH.
[45] Cfr BH.
[46] Cfr BH.
[47] Cfr BH.

Noé' [48]*, el día primero del primer mes, comenzaron a secarse las aguas de encima de la tierra.* 14 *Y en el mes segundo, día veintisiete del mes, quedó seca la tierra.* 15 *Habló entonces Dios a Noé:* 16 *"Sal del arca tú, y contigo tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos.* 17 *Saca contigo todos los animales de toda carne que te acompañan, aves, ganados y todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Que pululen sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen."* 18 *Salió, pues, Noé, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.* 19 *'Y'* [49] *todas las bestias 'y'* [50] *todas las aves y todos los 'reptiles que reptan sobre la tierra'* [51] *salieron por familias del arca.*

El Libro de las *Tolĕdot,* constituido únicamente por genealogías y al que debemos considerar como instrumento base del escrito sacerdotal (véanse págs 75s), ha sido ampliado en Noé mediante un desarrollo especial de la tradición del diluvio, de modo que el encabezamiento "Esta es la posteridad de Noé..." ha perdido casi su sentido original. La justicia y la piedad de Noé se hacen notar meramente como hechos que en lo que sigue serán tenidos en cuenta por la libre actuación de Dios. Sobre *çaḍic* ("justo"), véanse págs 144s. *Tamim* (L: "sin mácula") no significa "perfecto" en sentido absoluto (por ejemplo, moral); es un concepto del lenguaje sacral que designa el estado de un hombre (o de un sacrificio) que está en orden desde el punto de vista del culto y, así, agrada a Dios. Nuestro término "piadoso" no es más que una correspondencia aproximativa. Mientras que los conceptos "justo y piadoso" los encontramos a todo lo largo del AT como palabras teológicas clave, la fórmula "caminar con Dios" sólo aparece aquí. Noé, último representante de una primera era del mundo y primero de una era nueva, es el último de quien se podía decir teológicamente tal cosa. A Abraham no le queda más posibilidad que caminar *ante* Dios (Gen 17,1).

En v 11 comienza el relato sacerdotal del diluvio con un enunciado sobre la total corrupción del género humano. La concentración sobre lo puramente teológico resulta aquí especialmente asombrosa respecto al J, el cual, junto a las divinas dis-

[48] Cfr BH.
[49] Cfr BH.
[50] Cfr BH.
[51] Cfr BH.

posiciones, describe también lo "humano" ante Dios. Lo que el J presentó en una serie de cuadros de arte inigualado y llenos de realismo—el crecimiento del pecado sobre la tierra—, queda despachado aquí en P de una forma condensadísima indicando simplemente el hecho consumado. Sólo un vocablo expresa el contenido de la naturaleza de aquella corrupción: "violencia", es la nueva palabra que aparece en la historia sacerdotal de los orígenes. Una palabra en la que se expresa toda la gravedad de aquella perturbación, pues *ḥamás* (L: "desafuero") designa la opresión arbitraria, la ruptura culpable de un orden legal. Esta tiranía violenta es juzgada por sacerdotes y profetas como el peor de los pecados ante Yahwé y constituye una profanación de la tierra "creada enteramente buena". En esta cuestión hay una correspondencia casi total entre P y J (Gen 4).

En boca de Dios el anuncio de juicio a Noé es breve pero solemnísimo: el "fin de toda carne". La palabra "fin" *(queç)* se había convertido dentro del lenguaje de la escatología profética en un concepto de contenido muy denso (Am 8,2; Hab 2,3; Lam 4,18; Ez 21,30,34). Todavía no hay una visión clara de las relaciones que pudieron existir entre la teología sacerdotal y la ancha corriente de estas expectaciones escatológicas (pese a ser casi contemporáneas). Con este anuncio a Noé, el P atestigua con gran sencillez el poder y la libertad de Dios que puede hacer desaparecer por su juicio toda una era del mundo.

Tanto en la curiosa exactitud de las instrucciones sobre la construcción del arca como luego dentro del relato del diluvio propiamente dicho con sus datos y magnitudes precisas, está de una parte la certeza de la absoluta realidad y concreción de la acción divina, y por otra el esfuerzo por describir tal actuación de Dios, sus órdenes y disposiciones, con la máxima objetividad teológica.

Noé recibe el mandato de fabricar con madera de ciprés un "arca", una casa flotante gigantesca (unos 150 metros de larga, 25 de anchura y 15 de alto) dadas las circunstancias de la Antigüedad. Bajo el "tejado"—así se ha de traducir en el v 16 la palabra *çóhar* (L: "ventana"), de versión dudosa—había tres pisos con diversas cabinas ("nidos"). Dentro de aquella arca, la nave más extraña de las naves, habían de encontrar refugio aquellos a quienes Dios quiso salvar del juicio universal mediante

una alianza: Noé y los suyos, y además una pareja de todos los animales. (Sobre la alianza, véanse págs 161s).

El año 600 de la vida de Noé, el día 17 del segundo mes, aquel resto de la vida de toda una era penetró en el arca, pues en aquella misma fecha comenzaba a cumplirse el juicio, el gran diluvio. La comprensión de la historia P del diluvio depende esencialmente de la correcta traducción de la palabra *mabul*. Lutero (y la mayoría de nuestras Biblias) la traducen por "diluvio", pero propiamente no significa "diluvio", "inundación", o incluso "aniquilación", sino que es un término técnico para designar una parte del edificio universal: el océano celeste [52]. Este océano celestial se consideraba situado encima del firmamento *(raquía')*, y se vaciaba hacia abajo a través de ventanas provistas de rejas (II Re 7,2, 19). (Encontramos aquí las mismas concepciones cosmológicas realistas que en Gen 1). Debemos pues representarnos el diluvio según la exposición P, como una catástrofe que alcanzó a todo el cosmos. Si el océano celestial se derrama sobre la tierra, y el mar primigenio que se halla bajo el disco terráqueo y cuyo furor encadenó Dios [53] comienza a brotar, por haberse liberado de sus coyundas, a través de las entreabiertas grietas, esto supone según el sentido cosmológico de la Biblia un derrumbamiento de todo el edificio del universo. Las dos mitades del océano primigenio y caótico (Gen 1,7-9) separadas en superior e inferior por el acto creativo de Dios, vuelven a juntarse; la creación comienza a regresar al caos primitivo. Por tanto, la catástrofe no alcanza aquí a hombres y animales sólo, como era el caso de J, sino a la tierra (6,13; 9,11), al cosmos entero. Por ello dura mucho más: no 61 días, sino 1 año y 10 días. El P no omite ni una palabra sobre el horror inimaginable de aquella catástrofe universal, mientras que la fe de Noé no le interesa; con una concentración sin par, se aplica únicamente a describir el acontecer divino (también en este aspecto, el relato J del diluvio difiere considerablemente).

Pero "Dios se acordó de Noé". Dios no quiere desembarazarse totalmente del mundo. El osado antropomorfismo hace que la libertad de la decisión salvadora de Dios resulte especialmente impresionante. Se ha producido un giro hacia la salvación; un giro

[52] J. Begrich, en: *Zeitschrift für Semitistik*, 1928, págs 135ss.
[53] Cfr Job 7,12 (3,8; 41,1).

que no se puede fundar más que en el hecho de que Dios se acordase de Noé. El Señor manda parar a los poderes caóticos que ya habían anegado la tierra, antes de que aniquilen también a Noé y a los suyos. Juntamente con el primer retroceso de la marea caótica—es decir, con el primer efecto del "recuerdo" de Dios—vuelve el arca a encontrar un punto de apoyo firme sobre la tierra. El texto subraya la profunda significación de este acontecimiento haciendo un juego de palabras con el verbo *núaḥ* ("descansar"), raíz del nombre de Noé. Si el agua rebasó 15 codos sobre los picos montañosos más elevados, y el arca tenía unos 15 codos de calado (sobre una altura total de 30), entonces—tal es evidentemente la reflexión que se hace el texto—podía flotar aun en el momento de máxima crecida por encima de la montaña más alta; pero quedaría varada en cuanto bajase un poco el nivel del agua.

Desde esta primera varadura en la montaña más alta del mundo—por tal pasaban los montes de Ararat—hasta la desaparición de las aguas pasaron todavía largos meses. Ararat es aquí el nombre de un país (cfr II Re 19,37; Jer 51,27) que se encuentra en la actual región de Armenia. Cuando empezaron a emerger las cumbres, Noé envió un cuervo. Este pasaje—tomado de la tradición por P—ha sido incorporado a la narración de modo inexpresivo y sin gracia. ¿Es realmente el sentido de la frase, que el cuervo no regresó al arca? ¡Qué diferencia con el J! (véanse págs 145s).

Sólo tras una espera que duró varios meses, se secó la tierra. Los datos de los vv 13a y 14 son difícilmente conciliables y se remontan a tradiciones literarias diferentes. Vino entonces la pormenorizada invitación de Dios a todos los habitantes del arca, para que saliesen de ella. Por tanto el hombre no toma posesión con sus propias fuerzas y por propia decisión, de la tierra rejuvenecida y liberada otra vez del caos. El mismo Dios es quien la entrega a los supervivientes. Tras el juicio que la sentenció a diluvio, ya no era una cosa tan paladina y evidente el que la tierra fuese el dominio de los hombres, reclamable sin más por ellos. Para la fe de las generaciones posteriores era muy importante el convencerse de que la salida del arca a una nueva era y sobre una tierra renovada, no acaeció por iniciativa de los hombres sino por expresa voluntad de Dios. El próximo capítulo dará cuenta de que Dios no abandona a los hombres a sus propias fuerzas, e instaura un orden riguroso para la vida sobre la tierra renovada.

La historia del diluvio, menos familiar al pensamiento teológico actual que otras materias de la historia de los orígenes, atestigua ante todo sencillamente el poder y la libertad de Dios para volver la tierra que él creó, al primitivo caos. Muestra a Dios como aquel que juzga el pecado. Historia que se encuentra al comienzo de la Biblia, como palabras—válidas de una vez para siempre—sobre la ira mortal de Dios a causa del pecado. Con eso protege cualquier palabra de gracia y perdón que venga después en el relato bíblico, de todo cuanto pudiera ser interpretación dulcificada; y sienta las bases de la comprensión de la voluntad salvadora de Dios como puro milagro. Toda revelación progresiva de la salvación procede del corazón de Dios, cuyo radical furor por el pecado quedó ya claramente de manifiesto, y no del humor de un ídolo con cuyos cambios puede contar el hombre. La misma elección de Noé y la subsiguiente preservación, por gracia de la paciencia divina, de todo el eón noaítico es uno de esos milagros.

La historia del diluvio muestra pues—y eso es lo que tiene importancia teológica—un juicio escatológico universal, perceptible retrospectivamente desde el enfoque de la preservación. Pedro relacionó el agua del bautismo con las aguas diluviales, como agua de juicio allende el cual hay una vida por gracia del Dios vivo (I Pe 3,20s). La historia del diluvio formula negativamente un artículo de fe de importancia fundamental: el hombre del eón noaítico no guarda ya ninguna relación inmediata con el mundo glorioso de la creación. El juicio universal del diluvio es como un telón de acero corrido entre la era postdiluvial y la gloria primera de la creación.

12. **Alianza de Dios con Noé**
9,1-17

1 *Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra.* 2 *Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo; junto con todo lo que pulula por el suelo y todos los peces del mar, quedan a vuestra disposición.* 3 *Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde.* 4 *Sólo dejaréis de comer la carne con su vida (su sangre);* 5 *pues en verdad yo reclamaré vuestra sangre vital: la reclamaré a todo animal y al hombre; a todo hermano reclamaré la vida humana.*

6 *Quien vertiere sangre de hombre, por medio del hombre
será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al
hombre.* 7 *Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; pu-
lulad en la tierra y 'dominadla'* [54]*."*
8 *Dijo luego Dios a Noé y a sus hijos con él:* 9 *"He
aquí que Yo establezco mi alianza con vosotros, y con vuestra
descendencia [de] detrás de vosotros,* 10 *y con todos los se-
res vivientes que con vosotros hay: las aves, los ganados y
todas las fieras que hay con vosotros, con todo lo que ha sa-
lido del arca, '   '* [55]. 11 *Establezco mi alianza con vos-
otros, y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por
las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tie-
rra."* 12 *Y dijo Dios: "Esta es la señal de la alianza que
para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y
todos los seres vivientes que os acompaña:* 13 *Pongo mi
arco en las nubes, y servirá de señal de la alianza entre yo y
la tierra.* 14 *Cuando yo anuble de nubes la tierra, aparecerá
el arco en las nubes,* 15 *y me acordaré de la alianza que
media entre yo y vosotros y todos los seres vivientes* [56] *'   ',
y no habrá más aguas diluviales para exterminar toda carne.*
16 *Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para
recordar la alianza perpetua entre Dios y todos los seres vi-
vientes, toda carne que existe sobre la tierra."* 17 *Y dijo
Dios a Noé: "Esta es la señal de la alianza que he establecido
entre yo y toda carne que existe sobre la tierra."*

Con Gen 9 se inaugura un nuevo capítulo, de denso contenido. La era noaítica que se abre en la historia de Dios con el hombre, es diseñada por P con gran precisión y sutileza teológica. Para entender dicho capítulo es esencial saber que P no habla de cosas remotas concernientes a la humanidad primitiva, sino que responde a cuestiones elementales y con importancia actual para la fe de Israel en una época tardía. Trátase en Gen 9 de la era contemporánea de nuestro mundo. El discurso de Dios presupone como dato una grave perturbación, una degeneración profunda de la creación que había salido "perfecta" de las manos de Dios. Violencia y muerte caracterizan la vida colectiva de las creaturas; el estado de paz entre ellas había desaparecido.

Tales son las cuestiones teológicas a las que responde el capítulo 9. Respuestas que son para Israel el resultado de una re-

[54] Cfr BH.
[55] Cfr BH.
[56] Cfr BH.

flexión sobre el tesoro de su fe desde todos los ángulos, y de las conclusiones teológicas que de ella se extrajeron. También aquí nos enfrentamos pues con una doctrina teológica, es decir con materias de las que sólo se ocuparon de esta forma los sacerdotes.

9,1 Primera cuestión: dado el cambio situacional, ¿estaba todavía en vigor el mandato primero de la creación (1,28) "sed fecundos"? La creatura, caída de aquel orden primero instituido por Dios, ¿ejecutaba todavía la voluntad del Señor al realizar sus funciones más elementales—la reproducción y la posesión de la tierra—, o actuaba por su propia cuenta en este terreno?

Respuesta: No; a pesar de todo Dios ha renovado su mandamiento en esta era nueva. Tras aquel gran juicio, la creatura no se extendió sobre la tierra por su propia iniciativa—mal comienzo hubiera sido—sino que plugo a Dios pronunciar como primera palabra, una palabra de bendición para aquel eón nuevo. También ahora quiere Dios la fecundidad y la expansión de la humanidad. (Sobre la íntima relación existente entre bendición y capacidad procreadora, véanse págs 66s). Esta cuestión era la más fundamental.

9,2-4 Cuestión segunda: ¿qué ordenamientos rigen en lo concerniente a las relaciones entre las creaturas, alteradas por la violencia? Y sobre todo ¿cómo conciliar esa violencia y esas muertes que dominaban la tierra, con el derecho soberano de Dios sobre todas las creaturas? La relación entre el hombre y los animales ya no se asemejaba en nada a la que se estableció en Gen 1. En el mundo animal imperan el miedo o el terror ante el hombre. Es claro que el v 2 supone que hasta entonces había reinado un estado de paz paradisíaca entre las creaturas. De ahora en adelante el hombre pasa a un régimen alimenticio carnívoro (cfr lo dicho a propósito de 1,29). "El suspirar de las creaturas, comienza" (Pr).

Respuesta: igual que en el mandato de reproducirse, Dios ha renovado para la humanidad noaítica el derecho de dominio sobre los animales. Pero hay una novedad: Dios permite al hombre intervenciones mortíferas; le permite que se alimente de carne a condición de no tocar la sangre, que era para el mundo antiguo la sede privilegiada de la vida.

Las leyes cultuales del AT hablan de varia manera sobre la abstención de consumir sangre. Originariamente, la sangre pasaba

en cierto modo por ser la parte más esencial de lo correspondiente a la divinidad en las ofrendas o en la muerte de un animal (concepción perceptible todavía en Lev 7,26s). Con la estricta separación operada por el Deuteronomio entre la ofrenda sacrificial y el matar profanamente animales, se hizo sentir la necesidad de una nueva regulación para este segundo caso: tampoco cuando se mataba un animal para consumirlo se podía aprovechar su sangre, sino que había que derramarla "como agua" (Dt 12, 16,24; 15,23). Se le negaba así a tal rito todo carácter sacro en sentido estricto ("como agua"), pero la acción conservaba un carácter general relacionado con la fe. La prescripción contenida en el v 4 presupone claramente esta "secularización" de un antiguo uso; y se presenta pues como una reflexión tardía bajo la perspectiva general de lo sacro. La novedad radica en que el mandamiento queda completamente desgajado del culto israelita, trasladándose al campo de la realidad humana general y situándose, merced a esta nueva interpretación vigente para lo sucesivo, sobre un plano lo más universal posible: este uso queda legitimado por el soberano derecho de Dios sobre la vida, sin hacer ninguna referencia al culto. Tenemos pues aquí algo muy distinto de una aislada "prescripción sobre alimentos"—¿qué sustancia puede tener un rito sin culto?—; trátase de un ordenamiento válido para toda la humanidad. Cuando el hombre caza o mata, debe también saber que toca algo que—por estar vivo—es propiedad especialísima de Dios, y como señal de ello debe apartar sus manos de la sangre. Podemos definir esta reglamentación de las relaciones entre el hombre y la vida animal, como "ordenanza de urgencia".

9,5-7 El derecho de Dios sobre toda vida humana es afirmado incondicional y apodícticamente: la vida humana es absolutamente intangible; mas no sólo a causa del hombre, en virtud de alguna ley humanitaria, por "respeto a la vida", sino porque el hombre es propiedad de Dios y fue creado a imagen suya.

La sentencia del v 6 es muy antigua y poderosa; tanto su forma (exacta correspondencia de palabras entre las dos mitades de la sentencia; talión) como su contenido, son muy concisos. P no la acuñó independientemente, sino que parece ser una vieja sentencia procedente del lenguaje jurídico sacral. Cabe suponer que antaño limitó y reguló la práctica de la venganza sangrienta: en

caso de homicidio la venganza de sangre no debe ser sin tasa (cfr Gen 4,23); sólo el homicida (y ninguno otro en su lugar) purgará su delito con la muerte. Por otra parte, esta exigencia no podrá ser satisfecha mediante una compensación pecuniaria (cfr Num 35, 31). Aquello que es propiedad de Yahwé—toda *nefeš* ("vida") le pertenece (Ez 18,4)—no debe ser objeto de comercio y gobernado por el hombre.

Pero esta sentencia ofrece el mismo fenómeno que la prohibición de consumir sangre en el v 4: en su actual contexto ha quedado también alejada de su marco original. Si antaño estuvo vigorosamente anclada en instituciones del derecho sagrado, de ahora en adelante aparece bajo la forma de reflexión teológica y pretende expresar un ordenamiento humano general. En esta su nueva aplicación contiene dos enunciados fundamentales estrechamente ligados entre sí por su misma oposición: 1) la santidad intangible de la vida humana: pena de muerte para el homicidio; *y* 2) el encargo que se hace al hombre de castigar tal crimen. Ese "por el hombre" del v 6 responde a una cuestión gravísima: ¿tiene el hombre en general derecho a matar a otro hombre, o es eso algo que se reservó Dios? En tal sentencia hay pues un elemento positivo y otro negativo: Dios no quiere vengar por sí mismo el homicidio—lo que supone una pérdida de la inmediatez de Dios, que es menester subrayar—, pero da poderes al hombre para ello. Tenemos pues a la comunidad humana como ejecutora de la voluntad directa de Dios, del castigo divino. Ello supone una ordenanza constructiva importantísima y de consecuencias muy amplias, pues "se trata de los primeros lineamientos de la institución de la autoridad como ejecutora de las exigencias del orden moral universal, y por ende de su calidad de representante de Dios" (Del).

Así pues Dios pronuncia ante todo sobre esta era que comienza palabras de asistencia. Pese a las profundas perturbaciones que sobrevinieron, la comunidad debe saber, a lo largo de las generaciones que se vayan sucediendo, que Dios no se ha retirado lejos de ella sino que ella tiene derecho a expandirse aun en esta nueva condición. Desde el punto de vista teológico, no era esto tan evidente como pudiera parecerles a algunos. También se le vuelve a confirmar su derecho a dominar sobre las creaturas animales; Dios cede incluso una parte de sus derechos, al autorizar al hom-

bre a que los mate. De modo que la era noaítica es la era de la divina paciencia (Rom 3,25).

De todos modos también se afirma con claridad parigual lo contrario. Dios no retira ninguna de sus exigencias sobre el mundo, por el hecho de que la irrupción en él de una lucha violenta por la existencia haya acarreado un desorden profundo; Dios no renuncia a ninguna de sus prerrogativas soberanas sobre todas las creaturas, y guarda toda vida sobre la haz de la tierra. Tal es el elemento, con poderosas resonancias jurídicas, que acompaña a la institución noaítica basada en la gracia.

9,8-17 Rebasando la exposición J, habla también el P de una *alianza* concluida por Dios con Noé y sus descendientes; junto a las palabras de promesa, Dios ha puesto además un signo que hace perceptible esa su promesa también en el ámbito de lo visible y la garantiza. La perícopa es abundante en duplicados (promesa de alianza: v 9 = v 11; señal de alianza: v 12 = v 17; Dios ve el arco iris y se acuerda de la alianza: v 14 = v 16; etc.), de modo que podemos colegir sin esfuerzo la existencia de dos recensiones completas.

La conclusión de una alianza debe aclarar una situación jurídica embrollada y oscura entre dos grupos o dos individuos, al sentar las relaciones de las compartes sobre una nueva base jurídica. En ningún otro pasaje del AT se vuelve a nombrar la alianza entre Dios y Noé. Dicha alianza se distingue de la alianza con Abraham, o de la sinaítica y de cualquier otra de las que se concluyeron: en éstas, un individuo o el pueblo eran llamados personalísimamente a una relación de comunidad con Dios y, por ende, quedaban situados ante la aceptación (o no) de tal ordenamiento, mientras que el signo de la alianza noaítica se levanta entre el cielo y la tierra como prenda de gratia praeveniens (por virtud del perdón concedido), sin implicar ninguna adhesión ni reconocimiento del lado de la parte terrestre. Merced a esta visualización de la voluntad graciable de Dios, se engendra una confianza renovada en que Dios quiere sostener este eón y garantiza la perennidad del orden establecido. La palabra hebrea que nosotros hemos traducido por arco *iris*, significa en otros pasajes del AT el arco guerrero que sirve para flechar. Se nos ofrece pues aquí una imagen pletórica de arcaica belleza: Dios muestra ante el mundo su arco colgado de la pared del horizonte, en son de paz. El hom-

bre experimenta la ventura de esta nueva relación graciable, en la estabilidad de los órdenes naturales; es decir, primeramente en el ámbito de los elementos impersonales.

Conclusión. Sólo comprenderemos bien este capítulo de teología sacerdotal, cuando hayamos percibido su tono etiológico subyacente. ¿Cómo se explica la estabilidad de la naturaleza y sus leyes, cómo se explica la constante bendición de que disfruta la humanidad a pesar de la persistencia de sus actos violentos y de sus continuas vueltas al salvajismo? Respuesta: impera aquí una voluntad divina, paciente y salvadora; la fe sabe incluso que hay una solemne garantía contra las irrupciones ocasionales del caos perturbador de los órdenes cósmicos. Pero para esta teología sacerdotal sólo una cosa es importante: el mantenimiento y sostén de una era que, a no ser por la bendición que se le había prometido por el Altísimo, se habría perdido. El orden *natural* fijado por la palabra de Dios, asegura de modo misterioso la persistencia de un mundo en el cual El acometerá a su debido tiempo la obra histórica de la salvación.

A partir de este vigoroso capítulo donde se relata la alianza de Dios con Noé, la historia P de los orígenes pasa inmediatamente a otra dimensión: la del mundo de las naciones (Gen 10, véanse páginas 168ss). Pero nos vemos precisados a abandonar esta tradición, antes perfectamente soldada, para ocuparnos de un fragmento de la historia J de los orígenes que ahora parece insertado entre la alianza noaítica y la lista de naciones.

13. Noé bendice y maldice 9,18-29

18 Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y
Jafet; (y Cam es el padre de Canaán). 19 Estos tres fueron los
hijos de Noé, y a partir de ellos se pobló toda la tierra.

20 Noé, labrador, fue el primero que plantó una viña. 21 Al
beber del vino, se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda.
22 Vio (Cam, padre de) Canaán la desnudez de su padre, y se lo
avisó a sus dos hermanos afuera. 23 Entonces Sem y Jafet to-
maron el manto, se lo echaron al hombro, y andando hacia atrás,
vueltas las caras, cubrieron la vergüenza de su padre sin verla.
24 Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había

hecho con él su hijo menor, dijo: 25 "¡Maldito sea Canaán!
¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!" 26 Y dijo: "¡Ben-
dito sea Yahwé, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!
27 ¡Conceda Dios a Jafet dilatado espacio; habite en las tiendas
de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!"
28 Vivió Noé después del diluvio trescientos cincuenta años.
29 El total de los días de Noé fue de novecientos cincuenta años;
luego, murió.

9,18-19 Este relato de Noé y sus hijos figuraba en la historia J de los orígenes, entre el diluvio y la lista de naciones. Pero ha sido introducida de modo más incoherente que las demás tradiciones, dentro del gran cuadro narrativo del J, tan rigurosamente orientado hacia una meta (véase más adelante). Relato lleno de dificultades y puntos oscuros, a propósito del cual está todavía muy lejos de haber sido dicha ya la última palabra de su esclarecimiento.

Este nuevo cuadro, primero de los posteriores al diluvio, nos pinta un mundo nuevo. Antes de aquella catástrofe, el tema de la historia de los orígenes era el hombre y todo lo humano; ahora es el mundo de las naciones, o bien el hombre incorporado a las naciones y marcado por las particularidades nacionales. Este mundo de las naciones tiene un origen único tanto según el relato J como según el relato P. No es algo dado creacionalmente desde el comienzo, sino un devenir que se fue produciendo dentro de la historia de los remotos principios.

Una de las dificultades del relato consiste en que como consecuencia de un retoque ulterior, la presentación de las tres familias de pueblos perdió su coherencia. Para comenzar (v 18) leemos la conocida tríada: Sem, Cam y Jafet. Pero en seguida vemos que el relato propiamente dicho no tenía a la vista este esquema *ecuménico* de pueblos, sino otro más antiguo y limitado al ámbito *palestinense;* a saber: Sem, Jafet y Canaán. Luego un redactor trató de limar las incoherencias incorporando Cam a la historia en lugar de Canaán mediante la inserción en los vv 18 y 22 de las palabras *Ḥam hu abí* ("Cam, padre de") antes del nombre de Canaán. Pero esta corrección no armoniza más que superficialmente el relato con el esquema ecuménico; subsiste en él su orientación interna hacia Canaán y el espacio palestinense (cfr v 24: "su hijo menor"). Sem es aquí el pueblo de Yahwé y no el Sem de Gen 10, 22; por otra parte, la inserción de Cam debía armonizar ostensi-

blemente nuestra historia con el esquema de Gen 10. De modo que el texto presenta una configuración híbrida que dificulta grandemente la exégesis de su punto capital.

La ligazón de nuestra historia con la del diluvio origina otra de las dificultades. En esta última los hijos de Noé están casados. En cambio aquí vivían solteros con su padre. ¿Hay, según eso, que situar cronológicamente el incidente antes del diluvio? En tal caso el maldito Canaán habría vivido—cosa difícil de imaginar—con todos en el arca... Pese a todos estos desacuerdos (cfr el origen de las profesiones de la actualidad, ligado a antepasados ancestrales concretos, Gen 4,20ss) no debemos deducir la existencia de una corriente subsidiaria que corra paralela a la yahwista principal. Las tradiciones que el J reunió en una vasta composición de conjunto revestían formas muy diversas y no experimentó más que una mínima necesidad de armonizarlas entre sí internamente.

9,20-23 Noé fue labrador. Con esta frase se vuelve a abordar el tema de la *adamá,* que tanta importancia tiene en la historia J de los orígenes (véanse págs 123s, 138). También después del diluvio es remitido el hombre a la tierra y depende su existencia del sustento labrantío. Pero—y éste es el sentido del comienzo de nuestra historia—las cosas ya no son como en la humanidad de antes del diluvio, cuando la relación vigente con la tierra había sido perturbada por la maldición. En Gen 5,29 (véanse págs 86s) hemos leído como dichas por propia boca del padre de Noé unas sombrías palabras de sufrimiento por las penalidades que tal maldición acarrea, y al mismo tiempo la esperanza de que con Noé sea consoladoramente aligerada. Este v 20 nos da cuenta del cumplimiento de dicha esperanza: Noé—aunque también continuó de labrador—comenzó a ser vinatero, y así aportó un consuelo a la tierra; de Noé data una de las dulcificaciones de aquella maldición gravosa: por él Dios dio a los hombres la viña, que para el AT es el más noble de los vegetales (Sal 104,15). "Poseer un majuelo, aprovechar su noble fruto y reposar en paz a su sombra, era para el israelita una delicia y un anhelo mesiánico" (Jac). Cfr Gen 49,11s; I Re 5,5; II Re 18,31; Os 2,17; Mi 4,4; Amós 9,13.

Pero el relato es también "la saga de un inventor". Noé debe ser el primero en experimentar el secreto de aquella novedad; se verá completamente dominado por la insospechada fuerza de

aquel fruto. Por tanto, su embriaguez no debe ser juzgada por el lector desde el punto de vista moral; en modo alguno. El relato describe con gran plasticidad lo ocurrido durante la borrachera; detalladamente nos cuenta cómo Sem y Jafet cubren a su padre con el manto—que servía también para abrigarse al dormir (Ex 22, 26)—; resalta así abruptamente el impudor del más joven (en la redacción más antigua se trataba de Canaán). Es posible que el narrador haya difuminado el relato, suprimiendo algún detalle más feo que el de ver desnudo a su padre (cfr v 24 "lo que le había hecho su hijo menor").

9,24-27 Tras haber despertado, Noé toma la palabra y profetiza sentenciosamente sobre su hijo. Hoy buscamos en el culto el origen de estas sentencias de maldición y bendición sobre las naciones. Aquí, dentro del campo de lo sacro, quizá con motivo de determinadas festividades, eran proclamadas tales sentencias por personajes especialmente apoderados al efecto (¿profetas cultuales?) y meditadas por la fe de la comunidad. Las sentencias contenidas en los vv 25-27 hacen aparecer claramente a Sem, Jafet y Canaán como tres magnitudes que por supuesto debieron ser distinguidas entre sí con gran nitidez en el ámbito palestinense antiguo. No sitúan a los tres hermanos al mismo nivel, sino que entre Sem y Jafet por una parte y Canaán por la otra se establece una relación amos-esclavo.

Poco hay que decir a propósito de v 25. Canaán es maldito por su impudor; lo que hace que caiga en la esclavitud y en profundo desamparo. El AT deja percibir en varios pasajes el estupor y la repulsión que experimentaron los israelitas, pueblo joven y recién entrado en el país, al ver la corrupción sexual de los cananeos (prostitución cultual). Vemos pues aquí etiológicamente la verdadera razón de su derrumbamiento ante la entrada de los israelitas (cfr especialmente Lev 18,24ss). Un rasgo de delicadeza de la segunda sentencia es que no contrapone al menosprecio de Cam una alabanza a Sem. Es el *Dios* de Sem quien es glorificado. Lo que Sem es y sus ventajas sobre los demás no depende de humanas prerrogativas, sino de que su herencia es Yahwé. (Pero el uso del nombre de "Sem" para designar a Israel es desacostumbrado, incluso impar, en el AT. Quizá haya ocurrido con el nombre de Sem lo que pasó con el de Jabiru. Así se llamaban los habitantes de la estepa que nada poseían y se infiltraron en los países cul-

tivados del antiguo Oriente, dando origen en el antiguo Israel a los "hebreos". Esta suposición está corroborada por el hecho de que en Gen 10,21, Sem es el "padre de todos los hijos de Eber").

El v 27 es rico en problemas. Lo mejor será trasladar (como ya hicieron los antiguos traductores) el juego de palabras *yaft elohim leyefet:* "conceda Dios dilatado espacio a Jafet". El "dilatado espacio" era considerado como una prueba especial de la gracia de Yahwé (Gen 26,22; Sal 4,2; 18,20; 31,9; Job 12,23). Otros exegetas han partido del verbo *pata* "seducir" que, empero, en el AT tiene sentido peyorativo y nunca es construido con la preposición *le.* "Y more.. " se refiere a Jafet, no a Dios como a veces se ha entendido.

Pero ¿quién es Jafet? Según esta sentencia, era ciertamente un pueblo que acampó en estrecho contacto—o incluso mezclado—con Israel (sobre el habitar en tiendas, propio de cada cual, cfr I Cro 5,10), y que con Israel avasalló a Canaán. Por tanto Jafet se emplea aquí en un sentido mucho más restringido que en la tabla de naciones. Procksch piensa a propósito de este Jafet en pueblos del Asia Menor, de los que, aun durante época israelita, se podían encontrar en las ciudades vestigios de un estamento señorial de antaño (pero los hititas que son los primeros en venírsenos a las mientes, son atribuidos por la tabla de naciones—Gen 10, 18—al linaje de Jam-Canaán). E. Meyer pretende relacionar a Jafet con los *Kafti* (designación egipcia de los cretenses) [57]. Por la mitología griega sabemos de un Ἰάπετος, padre de Prometeo; pero no se percibe ningún nexo claro entre él y el uso bíblico del nombre ahora en cuestión. Aunque la lista de naciones (P) reúne bajo el nombre de Jafet pueblos indogermánicos en su mayoría, que se asentaron en el antiguo imperio hitita (cfr Gen 10), parece que la sentencia ahora en estudio no conoció esta amplia acepción del nombre de Jafet. Pero hay que atenerse al emparentamiento general de pueblos. Es decir, el único pueblo al que puede aludir este Jafet y que de consuno con Israel avasalló a Canaán, son los filisteos; éstos se asentaron en las llanuras costeras al SO de Palestina inmediatamente después de la inmigración de Israel, y los israelitas hubieron de compartir con ellos la posesión de la tierra prometida. Si la interpretación de E. Meyer es correcta, entonces

[57] E. Meyer, *Geschichte des Altertums* 2, 1953³, págs 182s.

el círculo se cerraría; pues el propio AT relaciona a filisteos y cretenses (por ejemplo Amós 9,7; Jer 47,3s).

El hecho de que Israel no fuese el único poseedor de la tierra de Canaán, como cabía esperar de las promesas, constituyó ciertamente una turbadora cuestión con la que se debatieron por supuesto otros textos veterotestamentarios (cfr las diversas soluciones dadas en Ju 2,20 - 3,2). Pero por otra parte ¡con cuánta resolución se trazó en el "sistema de fronteras tribales"[58] la línea de demarcación de Judá hacia el Oeste, llegando hasta el mar y reivindicando así en teoría el territorio filisteo...! (Jos 15,11; cfr también 13,2). ¿No tuvo Yahwé poder suficiente como para llevar totalmente a cabo sus planes? ¿O es que se interfirieron otros acontecimientos imprevistos? ¡No! La sentencia que analizamos deja establecido claramente desde el punto de vista etiológico, que ésa fue desde el comienzo la voluntad de Dios, que todo ocurrió conforme a un plan histórico preparado desde hacía mucho. El propio Noé lo había profetizado así. Esta sentencia no es ninguna profecía mesiánica. Si queremos descubrir su antiguo sentido hemos de eliminar por completo la idea de la "religión de Sem" en la que Jafet había de participar un día, pues tal interpretación espiritualista del "morar en tiendas" está muy lejos del pensamiento de los antiguos sin duda alguna. Trátase de un territorio común, del don prometido—la tierra—, y también del gran enigma de la conducción de la historia por Dios. Jafet en las tiendas de Sem...; es como una brecha abierta por el propio Dios en la posesión monopolística de Canaán. Israel no está solo en la tierra prometida. Mas esto queda como signo mudo; el misterio de Dios no ha sido desvelado; la divina intención sigue oculta.

Pero ¿es concebible que el J encontrase este relato bajo la forma de tradición *noaítica*? Más bien las cosas debieron de ocurrir como en la historia de Caín (véase más arriba): unos viejos materiales narrativos de índole etnológica quedaron despojados de ese su carácter etnológico específco, y se extendieron a la historia de los orígenes, a la humanidad de los primeros tiempos. Pero entonces ¿cuál es el sentido que el J ha conferido al v 27? El origen de la tradición de Noé permanece todavía en la oscuridad más completa. El héroe diluvial de la tradición paleobabilónica se llamó Ut-

[58] A. Alt, en: *Festschrift für E. Sellin*, 1927, págs 16ss.

napistim y no Noé. A pesar de eso, todo corrobora la suposición de que la tradición noaítica se remonta a los tiempos preisraelitas. Pero ¿cómo pudo ser cultivada y transmitida en Israel?

9,28 Con esto, la historia de Noé ha terminado. Concluye también el esquema genealógico (P) de Noé, que (como último eslabón de la genealogía setita) seguía abierto desde Gen 5,32.

Y ahora retomamos el hilo del escrito sacerdotal, que habíamos abandonado en el capítulo sobre la alianza entre Dios y Noé (Gen 9,1-17; véase pág 162).

14. La lista de naciones (P)
10,1a,2-7,20,
22,23,31,32

1 *Esta es la descendencia de los hijos de Noé: Sem, Cam*
y Jafet. (A quienes les nacieron hijos después del diluvio)[59].
2 *E hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Túbal, Mé-*
sek y Tirás. 3 *E hijos de Gómer: Askanaz, Rifat, Togarmá.*
4 *Hijos de Yaván: Elisá, Tarsis (los Kittim y los Dodanim).*
5 *A partir de éstos se poblaron las islas de las gentes. Estos*
fueron los hijos de Jafet[60] *'en sus territorios' cada uno según*
sus lenguas, por sus linajes dentro de las naciones respectivas.
6 *E hijos de Cam: Kus, Misrayim, Put y Canaán.* 7 *E*
hijos de Kus: Sebá, Javilá, Sabtá, Ramá y Sabteká. E hijos de
Ramá: Seba y Dedán. 20 *Estos fueron los hijos de Cam, se-*
gún sus linajes y lenguas, por sus territorios dentro de las na-
ciones respectivas.
22 *Hijos de Sem: Elam, Assur, Arpaksad, Lud y Aram.*
23 *Hijos de Aram: Us, Jul, Guéter y Mas.*
31 *Estos fueron los hijos de Sem, según sus linajes y len-*
guas, por sus territorios dentro de las naciones respectivas.
32 *Tales son los linajes de los hijos de Noé, según su origen*
dentro de sus naciones. Y a partir de ellos se dispersaron los
pueblos por la tierra después del diluvio.

El texto actual de la tabla de naciones pertenece en su mayor parte al P. Los fragmentos de la redacción J, más antigua, son relativamente fáciles de desgajar del esquema P, construido con

[59] Pertenece al J.
[60] Cfr BH.

mucha regularidad y que estructura todo este vasto registro de naciones. (Exponemos separadamente dichos fragmentos en las páginas 176ss).

El lector no deberá abordar este texto con ideas preconcebidas y erróneas. Esta lista de naciones no clasifica a la humanidad por razas o por familias lingüísticas. Los pueblos que figuran en ella más bien se separan o agrupan entre sí en virtud de fenómenos políticos o históricos. Dado que la lista de naciones P refleja pues una fase muy precisa de la historia—tan embrollada—del antiguo Oriente, hemos de dar a nuestra exégesis visos de un pequeño excurso histórico.

En el transcurso del 2º milenio aC existieron sobre todo dos grandes reinos que determinaron la historia de esta zona anterior de Oriente: Egipto, al Sur; y el Imperio Hitita, al Norte. Egipto alcanzó el cenit de su poderío bajo la égida del Faraón Tutmés III (1504-1450), el cual emprendió 17 campañas contra "Asia"—es decir: Palestina y Siria—para instaurar la hegemonía egipcia sobre estas provincias. Verdad es que con sus sucesores no tardó en desaparecer la soberanía egipcia sobre Siria (época de Amarná), siendo en ocasiones meramente nominal la ejercida sobre Palestina. Pero faraones de la XIX dinastía (1300-1200) volvieron a hacer aparición con grandes ejércitos en tierras palestinenses, haciendo valer por la fuerza las pretensiones egipcias sobre esta importante cabeza de puente. Está pues totalmente justificado el que la lista de naciones ordene a Canaán (v 6) dentro de la zona egipcia de influencia (Kus = Nubia; Put = Libia).

El Imperio Hitita de Asia Menor y Siria y Mesopotamia septentrionales, fundado hacia 1900, se encontraba hacia 1390 en una época de florecimiento tras un largo período de reveses. Naturalmente Siria era la manzana de la discordia entre estas dos grandes potencias. Después que los hititas, gracias a la decadencia de la hegemonía egipcia que acabamos de mencionar, pudieron extender profundamente por tierras sirias su esfera de influencia política, sobrevino con el robustecimiento egipcio bajo Ramsés II un choque inevitable que se libró cerca de Kades a orillas del Orontes en 1295. El resultado de la batalla fue indeciso, y pocos años después ambos imperios concluyeron un tratado de compromiso que se hizo célebre. Los instrumentos de

aquel pacto se intercambiaron en redacciones casi idénticas, y han sido encontrados entre las ruinas del archivo real.

Pero el mundo del antiguo Oriente no gozó largo tiempo de aquella paz. Hacia 1200 el gran Imperio Hitita se desmoronó totalmente bajo la presión de los "pueblos marítimos" del Egeo. Fue "una migración de naciones, de amplio estilo; parecida a la de los celtas sobre la península balcánica o a la de los mongoles"[61]. La desencadenaron las invasiones de los ilirios sobre los Balcanes; y desde allí, el golpe se extendió parcialmente sobre Grecia (fines de la época micénica) y en parte sobre Asia Menor donde los frigios pusieron firmemente el pie desde Tracia. Pero el turbión de pueblos no cesó: los filisteos emigraron por tierra y por mar hacia Palestina y Egipto. El movimiento fue detenido en este frente gracias a la victoria de Merenptah (1227) y Ramsés III (hacia 1192). Y así fue como la llanura costera meridional de Palestina se convirtió en la nueva patria de los filisteos. Esta invasión modificó profundamente el juego político de fuerzas en el Oriente Próximo.

Volvamos a nuestra tabla de naciones tras esta revisión panorámica. En seguida comprobamos que el gran Imperio Hitita no existe; ha desaparecido de la escena de la historia universal y en lugar suyo aparece dentro del que antaño fue su ámbito territorial una multitud variopinta y bullente de pueblos de los más diversos orígenes y los más dispares géneros. Son los nombres reunidos en la lista de naciones bajo el epígrafe Jafet. La tabla de naciones refleja la situación política del antiguo Oriente, consecutiva a la invasión egea (que provocó también el desplazamiento de tribus establecidas desde hacía mucho en sus respectivos territorios). La lista nombra algunos de estos "pueblos del mar" (Tirás = tirsenos = ¿etruscos?)[62]. Cita a los jonios (Yaván, v 2· cfr Ez 27,13; Is 66,19; Joel 4,6), que habían penetrado en la costa del Asia Menor; y a pueblos asentados desde antiguo en dicha península (tibarenos, Mesek, Tagormá; v 3); y también a los quimerios y medos (v 2) aparecidos más al Este y mucho más tarde (en los siglos VIII y VII). Los *escitas* revestían especial

[61] E. Meyer, *Geschichte des Altertums* 2,2, 1953² pág 587.
[62] Ultimamente sobre los tirsenos (¡Tartesos!): A. Schulten, en: *Klio*, 1940, cuadernos 1 y 2.

interés para los palestinos. Participaron en el derrumbamiento de Asur; y si hemos de creer a Herodoto, llegaron incluso a Palestina y no fueron detenidos hasta las mismas fronteras egipcias. *Elisá* es la Alasia de las cartas de Amarná y equivaldría probablemente a Chipre. *Tarsis* es el Tartesos de los griegos al SE de España. Como la lista no lo relaciona con Sem sino con Yaván, quizá se pensó en la colonización por focenses jónicos (Herodoto I, 163). Tarsis era bien conocido en Israel (por ejemplo, Ez 27.12; 38,13) y nombrado varias veces como la región lejana por excelencia (Jonás 1,3; Sal 72,10; Is 60,9).

En el primer plano del grupo de pueblos meridionales camitas, figura Kus (Nubia) y Misrayim (Egipto). *Put* es Libia como anota correctamente el texto de los LXX Jer 4,9 (TM). Al mencionar a Canaán entre los camitas, la lista de naciones denota hasta qué punto milita sólo bajo el plano histórico-político lo que a ella le sirve para establecer las relaciones entre los pueblos. Cuando la penetración israelita, Canaán estaba habitado desde el punto de vista racial por pobladores entre los que preponderaban amplísimamente los semitas, bajo la soberanía nominal de Egipto. ¡Hasta los hititas son considerados cananeos! Pero eso se ajusta a la manera como el AT habla en otras partes sobre ellos. Ninguna noticia sobre el gran imperio del 2° milenio; bajo este concepto, ya muy borroso, se agrupan simplemente una parte de pobladores preisraelitas de Palestina (véase lo dicho a propósito de Gen 23,3). De Kus derivan los "pueblos" árabes del Sudeste.

Quien haya asimilado una imagen simplista del juego de fuerzas entre los dos grandes Imperios durante la segunda mitad del 2° milenio, se sentirá sorprendido por la mención de un tercer grupo: los pueblos semitas. Dentro de este ámbito donde los hititas y egipcios habían ventilado durante tanto tiempo sus rivalidades, constituía una novedad la aparición de otra potencia susceptible de ser tratada en pie de igualdad con ellas en lo concerniente a rango e importancia. Pero es el caso que a la sazón los semitas, viniendo del Este, consiguieron insertarse con el empuje de sus migraciones entre los territorios de ambos reinos. Desde luego, hubo semitas que habían penetrado anteriormente en Palestina (los cananeos, ya en el tercer milenio); pero no se constituyeron nuevas configuraciones territoriales en Palestina y Siria hasta la migración aramea de los semitas (entre 1500 y 1200) y

dentro de este marco fue como también los israelitas llegaron a fijarse en un país agrícola [63].

El miembro más joven es—cosa significativa—el nombrado el último en el v 22: *Aram;* constituye en cierto modo la punta de la cuña clavada en territorio siro-palestinense (véanse págs 188ss). Para el cuadro histórico del P compuesto en época mucho más tardía, esta migración aramaica había creado una situación considerada como dato firme desde hacía siglos. Por eso los arameos son mencionados dentro de la lista en el mismo plano junto a otros pueblos "semíticos" mucho más antiguos. Trátase precisamente de pueblos que, en la época en que Israel había aprendido ya a contemplar los acontecimientos dentro del gran escenario político del Oriente Próximo, habían hecho historia de uno u otro modo.

Los *elamitas,* vecinos sudorientales de los asirios, en la zona norteña del Golfo Pérsico, conocidos ya en el tercer milenio como pueblo a veces rival y a veces aliado de Babilonia, no eran semitas en absoluto; perdieron su rango de gran potencia al apoderarse Asurbanipal de la ciudad de Susa, el año 640.

Lo más notable es la atribución de los lidios del Asia Menor al grupo semita; está relacionada probablemente con una alianza del rey Gygés con Asurbanipal para enfrentarse con los quimerios, hacia el año 660.

Asur había alcanzado ya en el 2º milenio la calidad de gran potencia y a partir del siglo XIX alcanzó la cima de su grandeza en la historia universal. Los reyes asirios atacaron hacia Fenicia, Siria y Palestina (conquista de Samaría, el año 722; capitulación de Jerusalén, el año 701), e incluso hacia Egipto (conquista de Tebas, el año 666). Pero el año 612, este imperio sucumbió ante el ataque de medos y neo-babilonios. La ausencia de Babilonia en la lista, constituye un enigma. (¿Está justificada la interpretación mantenida con frecuencia a partir de Josefo, de que la palabra Arpaksad designa a los caldeos, al menos en las últimas e inexplicables consonantes de tal término *ksd* = *kasdim*?) Dentro de la genealogía de los arameos esperaríamos nombres más

[63] A. Alt, *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum,* en: *Der Alte Orient* 34, 1936.

conocidos. (¿Arpaksad = la antigua Arrafá al pie de los montes Zagros?). Abraham procedía de Arpaksad y también sus descendientes (Gen 11,10ss).

EPÍLOGO A LA LISTA DE NACIONES DEL DOCUMENTO SACERDOTAL

La lista de naciones es enseñanza sacerdotal en el sentido estricto del término; forma parte de la imagen sacral del mundo, tal como fue transmitida y enseñada en los santuarios, y por ende es un documento de asombrosa potencia teorética. "En ninguna parte encontramos una visión de conjunto de las relaciones entre los pueblos, comparable a esta lista bíblica de naciones; tanto por la universalidad de su horizonte como por la amplitud de sus objetivos" (Del). Aunque sólo sea por el hecho de que esta lista de naciones no pertenece al género literario político-cortesano sino a la literatura sagrada, no cabe entrar en comparanzas con las enumeraciones de ciudades o países conquistados, de las que se gloriaban los reyes del antiguo Oriente.

La amplitud de horizontes resulta asombrosa en un pueblo continental como era Israel. Por el Norte alcanza hasta el mar Negro, por el Este hasta las altiplanicies persas, al Sur hasta la costa de Somalia y al Oeste hasta la ribera mediterránea de España. Resulta difícilmente concebible que a este esquema literario no correspondiese una representación cartográfica real. (¡La redacción sacerdotal definitiva de la lista es poco más o menos contemporánea del mapa elaborado por Anaximandro! Cfr ante todo el mapa universal neobabilonio[64], que no soporta en absoluto ser comparado con esta lista paleoisraelita de naciones). En todo caso hay tras ella un largo período preparatorio realizado por Israel sólo en parte, y que aprovechó también la ciencia de otros pueblos (fenicios).

En cuanto al problema referente a la época de su redacción, téngase en cuenta que en la constitución de este tipo de documentos desempeñó un gran papel la tradición y no pasaban prontamente a ellos las nuevas constelaciones de pueblos que se iban

[64] B Meissner, *Babylonien und Assyrien* 2, 1925, págs 377ss.

formando en el mundo. Así pues la ausencia de los persas, aparecidos en el siglo VI, no significa de suyo gran cosa. En cualquier caso los datos claros que aquí se nos suministran apuntan más bien al cuadro histórico del siglo VII.

La significación teológica y bíblica de la lista de naciones en el esquema sacerdotal consiste por lo pronto en la demostración de que la orden dada por Dios a Noé y los suyos "Sed fecundos y multiplicaos" (Gen 9,1), se había cumplido. Dios había bendecido a Noé y a sus hijos (ibidem). En el AT la bendición es ante todo un don de fuerza vital más intensa, y se traduce en primer término en un acrecentamiento físico de la vida[65]. Si el P en esta su lista de naciones mide la plétora de pueblos cuya existencia comprobaron los antiguos, el pathos, la emoción que respira esta seca enumeración expresa asombro y agradecimiento ante la gloria creadora de Dios; es lo que Pablo dijo en su discurso del Areópago: "(Dios) ha hecho que todos los hombres, salidos de una sola sangre, habitasen sobre toda la faz de la tierra, habiendo determinado de antemano la duración de su tiempo y los límites de sus moradas" (Hech 17,26). En Gen 10 queda expuesta sobre un plano histórico (que ya lo fue sobre el plano natural, en Gen 1) como creación, esa completa realidad en la que Israel se encuentra. Y en esto consiste propiamente el testimonio de la lista de naciones. Si tomamos el texto sacerdotal tal cual es, vemos que no se ajustan a él esas interpretaciones—más antiguas—que relacionan todos los pueblos mencionados por dicha lista con la divina voluntad de gracia manifestada a Israel, bien sea considerándolos "pueblos no salvados" o bien sea teniéndolos por "futuros coherederos de la salvación". Si asocia nuestro capítulo con otros testimonios y especialmente con Hech 2, el teólogo sólo tiene derecho a "hablar del verdor invisible de la esperanza que aletea entre el seco ramaje de este registro de naciones; es decir, de la esperanza en que los caminos tan divergentes de las naciones acabarán por confluir en una meta puesta por el Dios de la revelación" (Del).

Reflexionemos ahora sobre la dramática movilidad de la historia durante los siglos en que se formó la tabla de naciones: no podremos admirar lo bastante el desapasionamiento político que

[65] F. Horst, en: *Ev. Theologie*, 1947, págs 29ss.

se expresa en dicho documento. ¿Qué lector, al ver la majestuosa distancia en que se mantiene el panorama ofrecido por la lista de naciones, pensará en los oráculos pronunciados por Isaías, Jeremías o Ezequiel sobre los pueblos, y en la situación de guerra que reinó durante aquellos siglos, poco más o menos contemporáneos a la redacción de dicho documento? Las naciones son consideradas aquí haciendo completa abstracción de la amenaza mortal que constituyeron para Israel. Más aún, ¿dónde figura Israel en dicha lista? Su ausencia nos parece una de sus características más sorprendentes: tan sorprendente que podría inducir a pensar que este documento nos transmite una imagen del mundo y de la historia, tomada de un pueblo ajeno a Israel—cosa por otra parte totalmente imposible—. De todas formas Israel no ocupa aquí el centro de las naciones (Ez 5,5); no es "el ombligo del mundo", noción que con tanta frecuencia reaparece en las religiones ligadas a una polis. En dicha lista, Israel está presente con un nombre que era totalmente neutro para su fe y para la historia de la salvación: Arpaksad. Lo que significa que Israel no ha partido de algún mito arcaico para trazar una línea recta que conduzca desde allí hasta sí mismo dentro de la temporalidad. Esta manera rectilínea de religarse a un mito es la propia esencia de las religiones vinculadas a una polis, en las cuales la comunidad política correspondiente no puede considerar importante a nadie más que a sí (la lista de los reyes antediluvianos de la Babilonia arcaica, comienza: "Cuando la realeza descendió de los cielos, se estableció en Eridú...", AOT pág 147). Algo muy distinto ocurre en el Génesis: la línea que viene desde los orígenes no conduce directamente a Abraham pasando por Noé, sino que desemboca primero en el universo de las nacioones. Al mirar Israel hacia atrás desde Abraham, encontraba una ruptura decisiva en la línea procedente de los orígenes: la lista de naciones. Lo que significaba que Israel se veía, sin ninguna ilusión ni ningún apoyo mítico, inmerso en este vasto mundo de los pueblos. Cuanto Israel aprende y experimenta de Yahwé, acaece exclusivamente dentro del marco de la historia. Desde el punto de vista histórico-teológico la inserción de la lista de naciones constituye una ruptura radical con el mito.

15. Fragmentos de la lista J de naciones 10,1b,8-19, 21,24-30

1b (Sem, Cam y Jafet), a quienes les nacieron hijos después del diluvio. 8 Kus engendró a Nemrod, que fue el primero que se hizo prepotente en la tierra. 9 Fue un bravo cazador delante de Yahwé, por lo cual se suele decir: "Bravo cazador delante de Yahwé, como Nemrod." 10 El comienzo de su reino fueron Babel, Erek y Akkad, ciudades todas ellas en tierra de Sinar. 11 De aquella tierra procedía Assur, y edificó Nínive, Rejobot-Ir, Kélaj y Resen, entre Nínive y Kélaj, (12 aquella es la Gran Ciudad). 13 Misrayim engendró a los luditas, anamitas, lehabitas y naftujitas, 14 a los de Patrós, de Kasluj y de Kaftor, de donde salieron los filisteos 'y los kaftoritas'[66]. 15 Canaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Jet, 16 al yebuseo, al amorreo, al guirgaseo, 17 al jiveo, al arqueo, al sineo, 18 al arvadeo, al semareo y al jamateo. Más tarde se propagaron las estirpes cananeas. 19 La frontera de los cananeos iba desde Sidón, en dirección de Guerar, hasta Gaza; y en dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboyim, hasta Lesa.

21 También le nacieron hijos a Sem (padre de todos los hijos de Éber), hermano mayor de Jafet . 24 Arpaksad engendró a Sélaj y Sélaj engendró a Éber. 25 A Éber le nacieron dos hijos: el nombre de uno fue Péleg, porque en sus días fue dividida la tierra. Su hermano se llamaba Yoqtán. 26 Yoqtán engendró a Almodad, a Selef, a Jasarmávet, a Yéraj, 27 a Hadoram, a Uzal, a Diclá, 28 a Obal, a Abimael, a Sebá, 29 a Ofir, a Javilá y a Yobab. Todos éstos fueron hijos de Yoqtán. 30 Su asiento se extendió desde Mesá, en dirección a Sefar, al monte del Oriente.

Hemos estudiado aparte la lista de naciones del P, a causa de su unicidad y su gran coherencia, y la hemos considerado como documento de una imagen del mundo muy madurada por los sacerdotes. Pero en la base de dicha lista subyacen fragmentos de la tabla J de naciones—mucho más antigua—incorporada sólo parcialmente por el redactor del texto P.

Nada ha llegado a nosotros sobre Jafet. También el J divide a Cam, en Kus (Etiopía), Misrayim (Egipto) y Canaán (sobre la pertenencia de Canaán a Cam, véase pág 171). De Kus salió Nemrod, sobre el cual la lista supo comunicarnos notables datos.

[66] Cfr BH.

Los informes son de orden tan general y tan dispersos entre sí, que podemos sentir cuán legendarias y lejanas en el tiempo eran aun para los antiguos israelitas las noticias sobre Nemrod; no se han conservado más que recuerdos fragmentarios. Nuestra lista lo considera como el primer dominador de la tierra, es decir como el iniciador de la serie de grandes personajes cuya voluntad podía marcar el destino de los pueblos. Nos indica además que fue un cazador proverbial; "ante Yahwé" vale aquí tanto como "sobre la tierra" (Jonás 3,3). ¿Quién lo afirma? No es un proverbio, sino más probablemente el vestigio de una epopeya o algo parecido (Num 21,14).

Pero ¿cómo se han de entender los datos referentes a su soberanía sobre Babilonia? ¿Era Nemrod kusita, es decir camita? Desde luego si la palabra *rešit* ("comienzo") del v 10a pudiese significar "cumbre" en el sentido de punto culminante, las cosas resultarían mucho más fáciles. El sujeto del v 11a es Assur y no Nemrod. Aun no se ha respondido satisfactoriamente a la pregunta de a qué figura histórica de soberano remiten en definitiva estos recuerdos. Resulta seductora la interpretación propuesta por Sethes: ve ahí a Amenofis III (1411-1375) que se denominaba *Neb-ma-ré,* forma nominal que reaparece en las cartas de Amarná bajo la de *Nimmuriá.* Efectivamente Amenofis se gloría de haber extendido sus dominios hasta el Éufrates y da cuenta también de grandes cacerías de leones y búfalos [67]. Pero también son posibles otras interpretaciones. (Amplia aceptación ha encontrado también la referencia a Nimurta, dios babilonio de la caza, y cuyas tradiciones circulaban en forma épica. La dificultad está empero en su inserción dentro de la genealogía de Cam). Pudo haber sido Nemrod una figura de saga, que ligó a sí elementos tradicionales muy diversos.

Entre los hijos de Misrayim son importantes los kaftoritas (cretenses), de quienes dependen los filisteos (véase lo dicho a propósito de Gen 9,27). ¿Pero qué significa su proveniencia de los misteriosos kastujitas? Se impone la corrección que hemos introducido en el texto, propuesta por varios comentarios. Sobre los filisteos como originarios de Kaftor-Creta, cfr Amós 9,7; Jer 47,4. Entre los cananeos figuran "pueblos" de los que en parte

[67] *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. VI, 1951², pág 650.

sólo se ha conservado el nombre; el AT suele hablar con frecuencia de los amoritas (Gen 15,16; 48,22 y otros) pero sin clara noción histórica. Se citan los pobladores pre-israelíticos de Palestina (o una parte de ellos). La frontera de Canaán es trazada al NO de Sidón, al sur de Gerar (entre Gaza y Beersebá) y al NE de Sodoma (al sur del mar Muerto).

Los pueblos aducidos bajo el nombre de *Sem,* son quizá exclusivamente tribus de la península arábiga. El horizonte geográfico es pues aquí en J mucho más restringido que en P.

¿Hasta qué punto los nombres quedan identificados y poseen alguna importancia (Ofir: I Re 10,11,22,29)? Véase Guthe, *Bibelatlas,* folio 6, y *Westminsters Historical Atlas to the Bible,* lámina II.

16. Historia de la construcción de la Torre de Babel y de la confusión de lenguas 11,1-9

1 Era entonces todo el mundo de una misma lengua e idénticas palabras. 2 Al desplazarse la humanidad desde Oriente[68], hallaron una llanura en el país de Senaar y allí se establecieron. 3 Entonces se dijeron unos a otros: "Ea, vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego." Así el ladrillo les servía de piedra, y el asfalto de argamasa. 4 Después dijeron: "Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, y hagámonos un nombre, no sea que nos dispersemos por toda la haz de la tierra." 6 Bajó Yahwé a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, 6 y dijo Yahwé: "He aquí que son un solo pueblo y todos tienen una misma lengua, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. 7 Ea pues, bajemos, y confundamos allí su lengua, a fin de que nadie entienda el habla del otro." 8 Luego los dispersó Yahwé desde allí por toda la haz de la tierra, y tuvieron que dejar de edificar la ciudad. 9 Por eso se la llamó Babel; porque allí embrolló Yahwé el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los desperdigó Yahwé por toda la haz de la tierra.

[68] ¿O "hacia el Este"? (O. E. Ravn, en: *Zeitschrift Deutschen Morgenländische Gesellschaft,* 1937, pág 354; véase también Jac a propósito de este pasaje); cfr Gen 13,11.

Ultimo de los grandes relatos de la historia J de los orígenes; ocupa pues un puesto primordial dentro de todo el conjunto (véase el "Epílogo a la historia yahwista de los orígenes"). También él está constituido de materiales muy antiguos que hubo que esculpir y modelar profundamente, y aun así se ajustan mal en sus detalles—aunque algo mejor en cuanto al pensamiento principal—dentro de la historia J de los orígenes. La lista de naciones hablaba de la ramificación del linaje de Noé en muchos pueblos; pero el comienzo del capítulo 11 no se acomoda a eso, dado que en él se vuelve a presuponer la unidad de la humanidad y del lenguaje por ella hablado. No se debe sin embargo sacar graves conclusiones literarias de estas discordancias (por ejemplo: la existencia de una fuente secundaria, colateral a J). Nuestro narrador ha combinado varias tradiciones independientes con gran libertad hasta forjar con ellas una historia de los orígenes, preocupándose mucho más por la orientación teológica interna del conjunto, que por la perfecta coherencia entre los detalles.

11,1-4 Originariamente toda la humanidad no tenía más que una lengua y un solo vocabulario. En sus migraciones—no se nos dice de dónde venía—encuentra una vasta llanura que le tienta como lugar donde instalarse. Sobre Sinear = Babilonia, cfr Gen 10, 10 y especialmente 14,1,9. Es palpable que este comienzo nos introduce en un conjunto narrativo de origen independiente: falta todo vestigio de una vinculación con la lista de naciones que precede, la cual habla ya de pueblos separados y menciona incluso la Babilonia histórica (Gen 10,10). Esta introducción denota una observación histórica penetrante: los pueblos provienen de grandes migraciones. Misteriosamente se ponen en movimiento grandes reuniones de masas; de pronto salen del anonimato de su existencia hasta entonces carente de historia, aparecen a plena luz de lo histórico, y suben hasta convertirse en gran potencia cultural. Su sedentariedad toma entonces formas particulares. No se establecen para seguir siendo lo que eran, sino que se preocupan de reforzar su unión y de alcanzar la gloria. Y así, comienzan por edificar una gran ciudad y por erigir una torre, producto monumental de la arquitectura. Un gran celo, un optimismo propio de los pueblos jóvenes, les anima en esta empresa civilizadora (cfr la doble exhortación a sí mismos de los vv 3s: "¡Ea, vamos...!").

Así nace la ciudad, signo de su voluntad defensiva, y la torre, signo de su apetito de gloria. El texto hebreo muestra con brillante juego de palabras la habilidad de su inventiva—emplean el asfalto como mortero—. "El efecto es espléndido y el lenguaje, que parecía esperarlo, no hace sino reforzarlo" (Jac). Los materiales de construcción que emplean son los habituales en Mesopotamia; pero el narrador—para quien el uso de la piedra en las grandes construcciones es cosa obvia—los menciona además con *una intención particular: indicar cuán efímero y poco apropiado* era el material que usaron para empresa tan gigantesca... No hay que llevar demasiado lejos la frase donde se dice que la torre había de alcanzar el cielo: no es más que una expresión destinada a traducir la excepcional magnitud del edificio (cfr Dt 1,28). No se dice que los hombres quieran asaltar el cielo, morada de Dios (cfr en cambio Is 14,13). Más bien hay que ver ahí una sutileza del relato que no ofrece como motivo de aquella construcción nada inaudito, sino algo que cae dentro de las posibilidades humanas; esto es, por una parte la concentración de todas sus energías, y por la otra la conquista de la fama: es decir una voluntad un tanto candorosa de gloria. Jacob ha indicado, empero, también como motivo subyacente el temor. Tenemos pues las fuerzas básicas de eso que solemos llamar civilización. Pero la penetrante capacidad crítica de nuestro narrador ha discernido ya en todo ello una rebelión contra Dios, un titanismo secreto, o por lo menos el primer paso hacia él, como se nos indica en el v 6.

11,5-7 "Entonces descendió Yahwé". No debilitemos por mor de la apologética esta expresión antiquísima, que el J ha dejado subsistir sin miedo alguno. Aquí se habla del Dios del mundo entero, del Dios de toda la humanidad. Dice con razón Procksch al interpretar este modo de expresarse dentro del marco del sentido general del J: "No por miopía, sino porque mora a gigantescas alturas y la obra de los hombres es tan minúscula, tiene él que acercarse. Este rasgo debe ser considerado como una magistral ironía para con la obra de los hombres." Los ojos de Dios perciben en qué va a desembocar el camino que los hombres han emprendido con aquella su actividad; todas las posibliidades y todas las tentaciones que implica esa acumulación de energías. Una humanidad que se siente todavía unida, tiene las manos libres para cometer toda suerte de desafueros. Trátase pues de un acto

punitivo pero a la vez de un acto preventivo, el que Dios decide realizar para no tener que castigar luego con más dureza una degeneración que, sin duda, sería cada vez mayor. "¡Vamos! Hagamos...", dijeron los hombres; "¡Vamos! Hagamos...", dice Dios a su vez. En boca de Dios, este hablar en primera persona del plural presupone un "Pantheon", un Consejo de dioses. En Israel se pensaba en reuniones del Consejo del Rey Celestial, representación popular quizá de Dios en el AT (cfr en especial I Re 22, 19; Job 1,6).

11,8-9 Dios fragmenta la unidad de la humanidad; confunde su lenguaje, de modo que los hombres al no poder ya entenderse tengan que separarse. Así la humanidad es "dispersada", es decir dividida en gran número de pueblos. Hoy oímos todavía en el nombre de la ciudad donde acaeció aquel suceso, ecos de un antiquísimo juicio pronunciado por Dios. Naturalmente tal interpretación de la palabra "Babel" ("Confusión" de *balal* = remover, mezclar) es inexacta desde el punto de vista etimológico; ha sido elucidada arbitrariamente en boca del pueblo, pues Babel significa "Puerta de Dios".

En el plano formal hemos de hacer notar que el relato ha sido entretejido probablemente a partir de dos variantes muy similares: una estriba sobre la narración de la erección de una torre (la humanidad construye una torre para hacerse un nombre); y la otra, sobre la construcción de una ciudad (construye una ciudad para no dispersarse; por ello Dios confunde las lenguas y la esparce por todo el orbe). Pero recientemente se ha impugnado esta tesis y vuelto a sostener la de la unidad. Desde el punto de vista del contenido, el relato ha de ser calificado de saga etiológica; quiere explicar cómo fue que se llegó a la multiplicidad de pueblos y lenguas, y también quiere dar una explicación al nombre de Babel. Este doble viso etiológico muestra que el J se encontró a su vez ante una redacción relativamente tardía y compleja de dicho relato. Desde luego no fue él quien creó estas etiologías (sobre la etiología yahwista, véanse págs 185ss). En el "Epílogo a la historia de los orígenes" veremos que él no la privó de esta su orientación interna, sino que le dio un sentido más amplio y general en relación con todo el conjunto de la historia de aquellas remotas épocas.

La saga de la confusión de lenguas trata de un fenómeno históo-

rico que, según ella, se concretó en la metrópoli de Babilonia; no obstante, es seguro que tal leyenda no procede de Babilonia, sino que denota ideas que los extranjeros se forjaron sobre dicha ciudad. En los tiempos antiguos, especialmente durante el 2º milenio aC, Babilonia era el corazón y el centro del poderío del mundo de la Antigüedad (Hammurabi, 1728-1686), y la irradiación de su cultura se expandió ampliamente por los países vecinos. Así fue como también en Palestina se tenían noticias legendarias sobre sus gigantescas empresas culturales, en particular sobre sus grandiosas torres, monumentos duraderos en los que se condensó la voluntad civilizadora de aquel pueblo poderoso. Eran (¿a la manera de montañas divinas estilizadas?) edificios cultuales de proporciones gigantescas; sus vestigios persisten hoy día en los alrededores de diversos santuarios del país, y podemos reconstruir con precisión suficiente su forma primitiva a partir de las indicaciones acadias y de una narración de Herodoto (I, 178ss). Tenemos un ensayo de reconstrucción—bien es cierto que no resulta indiscutible—debido a E. Unger, en ZAW 1928, págs 162ss; cfr también AOB, núm. 473. También en Babilonia existió uno de esos zigurats (Etemenanki), maravilla de ladrillos esmaltados en diversos colores, de 91,5 metros de alto, varias veces restaurado (cimentado "en el seno del mundo inferior", "su cima debía alcanzar hasta el cielo"); y posiblemente nuestro relato bíblico se relacione con esta construcción. Las cosas serían un tanto diferentes si hubiese que traducir *migdal* en el v 4s, no por torre —como hizo Lutero—sino por "ciudad fortificada", por "acrópolis"[69]; traducción que se puede documentar con numerosos testimonios veterotestamentarios (Ju 8,9; 9,46s; Is 2,15; II Cro 14,6 y otros; Inscripción de Meshá, línea 22). En Dt 1,28; 9,1 se mencionan fortificaciones que "llegaban hasta el cielo". Esta interpretación es discutible, pues la saga no ofrece indicación ninguna sobre los fines específicos (¿profanos? ¿sacros?) que perseguía el edificio. Así pues el sentido está más bien en el paso de la humanidad a constituir una potencia defensiva común.

De todas formas hay que admitir que la saga se refiere a un lejano recuerdo de una construcción gigante que había en Babilonia, y probablemente se trataba del zigurat Etemenanki. El re-

[69] O. E. Ravn, op cit, págs 352ss.

lato ve en semejante despliegue de fuerza algo contrario a Dios, una rebelión contra el Altísimo; del mismo modo que Babilonia es designada en numerosos textos del AT como el símbolo del orgullo pecaminoso (Is 13,19; 14,13; Jer 51,6ss). Parece incluso que el relato en su redacción más antigua presentó la erección de aquella torre precisamente como una amenaza y un peligro para los dioses. La elaboración J ha borrado este rasgo. En cambio pone en todo él una nota de irónica superioridad divina: "El que tiene su trono en los cielos, se sonríe" (Sal 2,4). Evidentemente el cambiar el cuño de los materiales antiguos, tiene como resultado que ahora no se exprese ya en el relato con claridad extremada en qué consistió propiamente el pecado de los hombres, y—en consonancia—la intervención de Yahwé reviste un carácter más preventivo.

En su redacción actual, esta historia ha de ser entendida ante todo en función del gran contexto en que la introdujo el Yahwista. En el fondo, ya no se trata de Babilonia y de la impresión que esta ciudad produjo sobre la humanidad. Al igual que en la saga de Caín (quenitas) también aquí ha sido borrado todo cuanto se refería a lo histórico, todo cuanto venía condicionado por el tiempo, y la vieja sustancia legendaria se amplió hasta adquirir proporciones de hecho universal y primigenio. Muestra cómo los hombres, en su esfuerzo por alcanzar fama, unidad y el desarrollo de su poderío, se levantaron contra Dios; pero vino sobre ellos un castigo: ellos que tan preocupados estaban por unirse y concentrarse, viven ahora dispersos en una confusión donde les es imposible entenderse. Se ofrece pues aquí un fragmento de la historia de la cultura humana—Babilonia es considerada en este relato como el lugar de origen de todas las civilizaciones—, pero no por sí mismo sino para hacer perceptible la rebelión de los hombres contra Dios y el juicio divino a que se hicieron acreedores.

Ya dijimos que la vinculación interna de este relato con la lista precedente de naciones era muy laxa. Nuestro relato comienza también, propiamente en el mismo punto que la tabla de naciones y es parcialmente paralelo a ella dado que lo que pretende explicar es asimismo la dispersión de la humanidad en multitud de pueblos. Ambas perícopas han de ser escuchadas conjuntamente, pues sin duda han sido yuxtapuestas de propósito a pesar de sus divergencias. La multiplicidad de los pueblos no muestra pues sólo la variedad del poder creador de Dios sino también un juicio, pues la confusión del mundo de las naciones

presentada por nuestro relato como triste balance, no fue querida por Dios sino que es el castigo de la rebelión pecadora contra El. Y en este su resultado final, el relato de la confusión de las lenguas va mucho más lejos que el cuadro que se nos ofreció en la lista de naciones.

EPÍLOGO A LA HISTORIA J DE LOS ORÍGENES

La historia de la torre de Babel es considerada generalmente como la última piedra de la historia J de los orígenes. Echemos un vistazo retrospectivo sobre el camino que el narrador nos ha hecho recorrer. Tal visión panorámica es tanto más importante cuanto que el esquema del J ha puesto su cuño en la historia canónica de los orígenes, combinada más tarde con el P.

El narrador yahwista ha esbozado una historia de Dios y los hombres que parte desde los comienzos; y esta historia va marcada en lo concerniente al hombre, por un masivo crecimiento del pecado: pecado de los primeros hombres - Caín - Lamek - los matrimonios angélicos - la construcción de la torre; tales son las etapas del camino por el que el hombre se va alejando cada vez más de Dios. Esta serie de relatos muestra pues cómo entre Dios y los hombres se va abriendo un vacío cada vez más ancho. Pero Dios reacciona ante estas irrupciones del pecado, con severos juicios. Duro fue el castigo de los primeros hombres; más duro aún el de Caín; vino después el diluvio; y finalmente tenemos la dispersión, el fraccionamiento de la unidad humana. Y al final de la historia de los orígenes se plantea la gran pregunta: ¿Cuál va a ser en adelante la relación entre Dios y esa humanidad rebelde, ahora dispersa? ¿Fue definitiva la catástrofe narrada en 11,1-9?

Dejemos por el momento la respuesta en suspenso. Junto a la serie de juicios divinos, el narrador yahwista muestra sin embargo otra cosa. A pesar de la amenaza (2,17), la vida les fue conservada a los primeros hombres; Dios los vistió, incluso. Así que aun en medio de las congojas del castigo, se manifiesta una acción de Dios que ayuda y protege. Caín fue maldecido por Yahwé y sus relaciones con la tierra quedaron profundamente alteradas, pero su historia concluía con el establecimiento de una misteriosa relación de salvaguarda entre Dios y Caín: merced a ella, él,

que rehuía el rostro de Yahwé, no es abandonado por Dios sino guardado y protegido contra la posibilidad de ser muerto por una humanidad vuelta al salvajismo. En la historia del diluvio aparece con especial claridad esta divina voluntad de protección. Dios establece un nuevo punto de partida con el hombre; como vimos, fue casi una concesión por parte de Yahwé, y en cualquier caso Dios introdujo al hombre a pesar de su perversidad pertinaz (8,21) en un mundo ordenado de nuevo y cuya permanencia es garantizada solemnemente. Vemos también cómo (ya en la historia de los orígenes) se revela en cada juicio una voluntad divina de salvación que preserva y perdona, y cómo al acrecentamiento del poder del pecado corresponde un aumento aún mayor del poder de la gracia (Rom 5,20). Todo esto no queda formulado con conceptos teológicos explícitos, desde luego. Es vano andar buscando nociones como la de "salvación", "gracia", "perdón"; simplemente se narran hechos convertidos en realidad por palabras nacidas de la paciencia divina.

Se describe pues una historia de Dios con los hombres. A saber: la historia de castigos renovados sin cesar y, a la vez, la de la protección por la gracia y el perdón; la historia de un camino caracterizado por juicios divinos cada vez más severos, y que el hombre jamás hubiera podido andar sin esa continua protección de Dios.

Pero hay un pasaje donde esta protección consoladora falta, donde no se revela la voluntad graciable de Dios: al final de la historia de los orígenes. El relato de la construcción de la torre concluye con un juicio divino sobre la humanidad, en el cual no aparece ninguna nota de perdón. La historia de los orígenes parece pues interrumpida con una agria disonancia, que nos vuelve a plantear con especial urgencia la cuestión que habíamos propuesto poco ha: ¿quedan definitivamente interrumpidas las relaciones entre Dios y los pueblos de la tierra; se ha agotado la divina paciencia; ha arrojado Dios las naciones en su cólera para siempre? Grave pregunta que ningún lector concienzudo del capítulo 11 puede esquivar. Podemos decir incluso que nuestro narrador quiso provocar tal interrogante con su peculiar manera de presentar todo el relato de la historia de los orígenes, y suscitarla en toda su gravedad. De este modo, en efecto, el lector queda preparado para captar la rara novedad que sigue a este relato, ayuno

de consuelos, sobre la construcción de la torre: la elección de Abraham, y la promesa de bendición que se le hizo.

Hemos llegado pues a un punto en el que se engranan la historia de los orígenes y la historia de la salvación; a uno de los momentos culminantes de todo el AT.

La historia de los orígenes mostró una progresiva deterioración de las relaciones entre la humanidad y Dios, y desembocó en el juicio divino sobre las naciones. Queda abierta la cuestión tocante a la salvación otorgada por Dios a los pueblos; la *historia de los orígenes* no puede responderla. Sin embargo nuestro narrador le da una respuesta, justamente en su punto de juntura con la historia de la salvación. Aquí, en la promesa hecha a Abraham, se vuelve a hablar de la voluntad salvadora de Dios, y de una salvación que trasciende ampliamente los límites del pueblo de la Alianza llegando a "todos los pueblos de la tierra" (12,3).

El tránsito desde la historia de los orígenes, a la historia de la salvación se produce en Gen 12,1-3 de modo abrupto y sorprendente. De manera súbita y repentina, el campo de visión—que era universal: el mundo y la humanidad—se encoge, las dimensiones de la Ecumene desaparecen, y todo el interés se concentra sobre un único hombre. Antes teníamos cuestiones humanas de alcance general: la creación del hombre, su naturaleza, la mujer, el pecado, el sufrimiento, la humanidad, las naciones..., es decir temas puramente universales. Ahora en 12,1 aparece como por ensalmo el particularismo de la elección. De entre la plétora de naciones Dios elige a un solo hombre, lo desgaja de sus coyundas ancestrales y lo constituye en iniciador de un pueblo nuevo y en receptor de grandiosas promesas de salvación. Lo que le es prometido a Abraham rebasará con mucho los límites de Israel; tiene alcance universal, es para todas las familias de la tierra. Así, la grave cuestión de las relaciones entre Dios y los pueblos queda respondida precisamente donde menos se esperaba. Al comienzo del camino y dentro de una relación de alianza cuya exclusividad se subraya, figuran ya palabras referentes al final del mismo, e indicaciones sobre el carácter universal e ilimitado de la salvación prometida a Abraham.

No fueron la carne ni la sangre quienes sugirieron esta visión que desborda los límites de Israel y su relación salvífica con Dios; desde luego que no. En este estrecho empalme de la historia de los orígenes y la historia de la salvación, el Yahwista está indicando

algo referente al sentido y al fin perseguido por esa relación salvífica que Dios otorga a Israel. Considerar—como comúnmente se hace—el capítulo 11 como la conclusión de la historia de los orígenes no es del todo correcto, pues así se le da a dicha historia un significado excesivamente independiente y aislado. La conclusión se encuentra más bien en Gen 12,1-3, pasaje que además es su clave interpretativa, pues sólo partiendo de él se puede comprender el significado teológico de este pórtico universalizante de la historia de la salvación.

Resulta asombroso que el Yahwista consiguiese marcar con tanta plasticidad temática un tramo del camino recorrido por la humanidad, simplemente yuxtaponiendo un número relativamente pequeño de narraciones diversísimas. Pero esta concepción de la historia de los orígenes de la humanidad no debe atribuírsele al Yahwista, como se venía admitiendo hasta el presente. El esquema "creación - primeros tiempos - diluvio - nueva fundamentación de la historia del hombre", se puede ver ya en textos sumerios, es decir paleomesopotámicos [70]. Ignoramos cómo y por qué intermediarios llegó a Israel y a conocimiento del Yahwista esta enseñanza fijada ya hacia el año 2000 a más tardar. Desde luego Israel distribuyó los acentos teológicos de modo totalmente distinto. Nada sabía el antiquísimo esbozo sumerio sobre la caída, el fratricidio o la construcción de la torre. Por otra parte entendemos mejor ahora la profunda incisión constituida por Gen 8,21s (véanse págs 158ss), pues el final de la historia del diluvio marcó el comienzo de la historia de la humanidad; y otro tanto podemos decir de la historia J de los orígenes. Desde luego la única historia que interesa al Yahwista no comienza con los principios de la historia de la humanidad, sino con un acontecimiento que acaeció dentro ya de dicha historia: la vocación de Abraham.

El enlace externo y genealógico de la historia de los orígenes (Sem) con el hombre que fue iniciador de la historia de la salvación (Abraham) no se nos ha conservado más que en su redacción P (Gen 11,10-27). Es de suponer que también J trazase una línea que vinculase la lista de naciones con Téraj y Abraham; pudo haber sido muy corta y al coincidir objetivamente en cier-

[70] H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*, en: *Ztschr. f. Theologie u. Kirche* 1958, págs 127ss.

ta cuantía con los nombres que figuran en la genealogía sacerdotal, el redactor prefirió esta lista semita del P, mucho más elaborada. El hilo del relato J vuelve en 11,28-30.

17. Los patriarcas desde Sem a Abraham (P) 11,10-27,31,32

10 *Esta es la genealogía de Sem: Sem tenía cien años*
cuando engendró a Arpaksad, dos años después del diluvio.
11 *Y vivió Sem, después de engendrar a Arpaksad, quinientos*
años, y engendró hijos e hijas. 12 *Y Arpaksad era de trein-*
ta y cinco años de edad cuando engendró a Sélaj. 13 *Y vi-*
vió Arpaksad, después de engendrar a Sélaj, cuatrocientos tres
años, y engendró hijos e hijas. 14 *Y era Sélaj de treinta años*
cuando engendró a Éber. 15 *Y vivió Sélaj, después de en-*
gendrar a Éber, cuatrocientos tres años, y engendró hijos e
hijas. 16 *Y era Éber de treinta y cuatro años cuando en-*
gendró a Péleg. 17 *Y vivió Éber, después de engendrar a Pé-*
leg, cuatrocientos treinta años, y engendró hijos e hijas. 18
Y era Péleg de treinta años cuando engendró a Reú. 19 *Y vi-*
vió Péleg, después de engendrar a Reú, doscientos nueve años,
y engendró hijos e hijas. 20 *Y era Reú de treinta y dos años*
cuando engendró a Serug. 21 *Y vivió Reú, después de en-*
gendrar a Serug, doscientos siete años, y engendró hijos e hi-
jas. 22 *Y era Serug de treinta años cuando engendró a Na-*
jor. 23 *Y vivió Serug, después de engendrar a Najor, dos-*
cientos años, y engendró hijos e hijas. 24 *Y era Najor de*
veintinueve años cuando engendró a Téraj. 25 *Y vivió Najor,*
después de engendrar a Téraj, ciento diecinueve años, y en-
gendró hijos e hijas. 26 *Y era Téraj de setenta años cuando*
engendró a Abram, a Najor y a Harán. 27 *Esta es la ge-*
nealogía de Téraj: Téraj engendró a Abram, a Najor y a Harán.
Harán engendró a Lot. 31 *Téraj tomó a su hijo Abram, a*
su nieto Lot, el hijo de Harán, y a su nuera Saray, la mujer
de su hijo Abram, y los 'condujo'[71] *desde Ur Kasdim, para di-*
rigirse a Canaán. Llegados a Jarán, se asentaron allí. 32 *Fue-*
ron los días de Téraj doscientos cinco años, y murió en Jarán.

11,10-27 Un fragmento del *Libro de las Tolĕdot* constituye probablemente el entramado más antiguo del P. Al igual que en la lista de los setitas (5,32), también esta genealogía desemboca en

[71] Cfr BH.

tres cabezas: Abraham *, Najor y Harán (v 26); sin embargo estas genealogías no están construidas en cuanto a la forma externa de manera exactamente igual a las del Toledot (aquí falta por ejemplo la mención de la duración total de la vida, que figuraba siempre en la lista de los setitas). Tenemos en ello un indicio de que esas genealogías eran tradiciones independientes que fueron ligadas entre sí a posteriori en el *Libro de las Tolĕdot.*

La impresión de antigüedad que esta tradición produce nos es confirmada por el conocimiento progresivo y paulatino que vamos adquiriendo de las circunstancias políticas de Siria y Mesopotamia occidental durante el 2° milenio aC. Aun cuando quedan abiertas muchas interrogantes en torno al trasfondo de dicha lista, resulta claro, sin embargo, que esta tradición nos conduce a la zona oeste de Mesopotamia y a la Siria septentrional. Algunos de los nombres que en ella figuran están atestiguados como topónimos (Serug = Sarug, al oeste de Jarán; Nahor = Til-nahiri, cerca también de Jarán; Téraj = Til-a-turahi, sobre el Balij; Péleg = Phaliga, sobre el Éufrates superior). Jarán siempre fue conocida como sede del antiguo culto a la luna. Se indica pues un territorio al que emigraron los arameos hacia el final del 2° milenio aC (naturalmente, las ciudades no eran fundaciones aramaicas sino mucho más antiguas). También Ur, sobre el Éufrates inferior, conocida como centro cultural hasta el 4° milenio aC [72], fue aramaizada ulteriormente por esta ola de "caldeos". Pero en estrecha conexión con esta oleada semítica vinieron a Palestina los israelitas también. De modo que esta lista toca hechos antehistóricos concretísimos, poniendo a los antepasados de Israel en conexión con los arameos (cfr también Dt 26,5; Gen 28s).

Entre los datos de 5,32 y 7,11 por una parte, y por otra los de 11,10 existe una discrepancia que aún no ha sido solventada satisfactoriamente, a menos que nos decidamos a suprimir sin más las palabras "dos años después del diluvio"; pues a la sazón Sem no tenía 100 años sino 102. Téraj tuvo, como Noé, tres hijos: Abraham, Najor y Harán. El hijo de Harán se llamó Lot. La mujer de Abraham se llamaba Sara. En principio (hasta Gen 17, 5) el nombre del primogénito de Téraj fue *ab(i)ram* que quiere

* *Abram-Abraham; Saray-Sara:* se tienen en cuenta estas variantes, sólo en el texto bíblico; no en el comentario.

[72] C. F. Woolley, *Ur und die Sintflut,* 1930.

decir "mi padre (la divinidad) es elevado"; y el de su mujer Sara, quiere decir "princesa". Ninguno de estos dos nombres tiene nada de especial, y responden por completo a los usos paleo-israelitas y paleo-orientales.

11,31-32 En contraste con Gen 5 esta genealogía muestra un gran descenso en la duración de la vida; asimismo es mucho más temprana la edad de la paternidad. Se nos indica así la progresiva decadencia de la vitalidad original acorde con la creación; y a la vez se nos prepara para el milagro del nacimiento de Isaac (Gen 21,5 P). (Desde luego las cifras de los LXX y del Pentateuco samaritano, divergen también aquí).

No poco esfuerzo de adaptación se le pide aquí al lector teólogo, que acaba de ver (cap 10) en la plétora de naciones la riqueza creadora de Dios y ahora se enfrenta con un interés centrado exclusivamente sobre *una sola* línea genealógica. Naturalmente cabe decir que al P, como descendiente de Abraham que era, no le interesaba más que dicha descendencia. Pero ¿qué le movió entonces a gravar su exposición con la lista de naciones? Le hubiera resultado mucho más sencillo seguir la genealogía desde Adán hasta Abraham. El rigor con que él hace remontar el mundo de las naciones por Noé hasta Adán, para luego describir la línea particular que baja hasta Abraham, nos indica que era consciente del enigma de la elección divina y quiso hacerlo teológicamente perceptible en toda su fuerza dentro del cuadro histórico que él nos dibuja.

Según la redacción P, Téraj deja Ur Kasdim poniéndose en camino con Abraham, Sara y Lot, hacia Canaán. Es curioso: no se ofrece aquí ningún motivo para emprender un viaje tan singular. También P parece ver el aspecto propiamente decisivo, en la marcha de Abraham fuera de Jarán (véase más adelante). La indicación del punto de partida, Ur—centro cultural antiquísimo, sito en la desembocadura del Éufrates—no se armoniza bien con las fuentes más antiguas (J, E) para las que la patria de Abraham y su parentela era Jarán (24,4ss; 29,4s). ¿Hubo pues Téraj de recorrer para llegar a Canaán una distancia tan larga hacia el Noroeste? La larga interrupción del viaje en Jarán constituye otro enigma. Allí murió Téraj a la edad de 205 años. Dado que más adelante (12,4) se dice que Abraham marchó el año 75 de su vida desde Jarán a Canaán, eso supone que partió de allí 60 años *antes* de la

muerte de su padre (había nacido cuando Téraj tenía 70 años)...

Suponer que el texto se volvió oscuro merced a la reelaboración conjunta de varias tradiciones, no es una solución satisfactoria, pues el redactor no pudo menos de caer en la cuenta de tales "discordancias". ¿No será que pretendió hacer palpable mediante la cronología, precisamente lo antinatural de la marcha de Abraham "fuera de la casa de su padre"?

18. Origen y vocación de Abraham 11,28-30; 12,1-3

11,28 Y Harán murió en vida de su padre Téraj, en su país natal, Ur Kasdim. 29 Abram y Najor tomaron esposas. La mujer de Abram se llamaba Saray, y la mujer de Najor, Milká, hija de Harán, el padre de Milká y de Jiská. 30 Saray era estéril, no tenía hijos.

12,1 Yahwé dijo a Abram: "Vete de tu patria, y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. 2 De ti haré una nación grande y te bendeciré. Y engrandeceré tu nombre: sea una bendición. 3 Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré al que te maldiga. Por ti serán benditos todos los linajes de la tierra."

11,28-30 El J retoma aquí el hilo de su narración tras una pequeña laguna. Harán, el más joven de los tres hijos de Téraj, muere cuando aún vivía su padre (tal es el sentido de *al pené téraj*). Muchos exegetas consideran la expresión "en Ur Kasdim" una adición armonizante para ajustar la tradición J con la tradición P; efectivamente J no conoce más que Jarán como patria de Abraham y los suyos. (Sobre Ur Kasdim, véase lo dicho a propósito de 11,31). Abraham y Najor, tomaron sendas esposas. Cosa notable: se nombra al padre de Milká, pero no al de Sara que es mucho más importante; quizá J la considere también hermana de Abraham (cfr 20,12 E), pero no quiere indicarlo. Rebeca es la nieta de Milká (24,15). La esterilidad de Sara se menciona de pasada. El narrador no podía menos de aludir a ella, no sólo para preparar al lector con miras al acontecimiento que tuvo tal hecho como supuesto previo, sino sobre todo para hacerle consciente de la gran paradoja que se contiene en las palabras que Dios dirige a Abraham.

12,1 Viene ahora el nuevo punto de partida de la revelación salvífica de Dios: una interpelación dirigida a *un* hombre en medio de la multitud de naciones, una como incautación de ese hombre por parte de Dios que lo elige libremente para sí y para su plan salvífico. El narrador no ha dado ninguna explicación preparatoria de por qué la elección no recayó sobre Cam o Jafet, sino sobre Sem, y de Sem sobre Arpaksad, y dentro de la descendencia de éste sobre Abraham.

Yahwé es el sujeto de la primera palabra que desencadena una acción, al comienzo mismo de la frase primera y por ende de toda la subsiguiente historia de la salvación. Este discurso de Yahwé comienza exigiendo una ruptura total de todas las raíces naturales. La vinculación más amplia—la del "país"—es citada en primer lugar; vienen luego, reduciéndose paulatinamente, las de la *Sippe*, es decir la parentela en sentido amplio más la familia en sentido estricto. Estos tres conceptos indican que Dios sabe muy bien cuán difíciles son tales separaciones; Abraham tiene que dejarlo todo—pura y simplemente—y confiarse a la guía de Dios. La meta de la migración iniciada es un "país" del cual Abraham no sabe más que "Dios se lo enseñará". Si bien aquí se trata de narrar—como ya indiqué antes—un hecho real del pasado de Israel, es muy dudoso que el interés del narrador se agote tanto en esta perícopa como en la que sigue, con la exposición de hechos pretéritos. En ese llamamiento y en el camino que Abraham emprende, vio Israel no sólo un hecho perteneciente a su historia más remota sino también una característica fundamental de todo su vivir ante Dios. Segregado de la comunión de naciones (cfr Num 23,9), jamás asentado del todo en Canaán sino también allí extranjero (cfr Lev 25,23; Sal 39,13), Israel se vio conducido por un camino especialísimo cuyo plan y cuya meta quedaban enteramente en manos de Yahwé.

12,2-3 El v 2 es donde propiamente se inaugura la promesa hecha a Abraham. Su palabra básica, repetida no menos que cinco veces con variantes, es "bendición". Esta bendición concierne en primer término a Abraham, y en segundo lugar también a aquellos que desde afuera tomarán postura en pro de dicha bendición. No se nos alcanzará gran cosa de los contenidos que implican las nociones veterotestamentarias de bendición, si partimos meramente de la idea de una "animación" que actúa mágicamente,

de una especie de "maná" que se efunde como un fluido. A pesar de que ciertos rudimentos de esta concepción subsistieron especialmente en los usos lingüísticos cultuales, se trata de una noción *pre*israelita. Yahwé otorga o deniega libremente su bendición; para el hombre, los efectos de la bendición están estrechamente ligados con la comunicación de la divina palabra creativa que la confiere. El contenido de la bendición de Yahwé en el AT es preponderantemente un acrecentamiento material de la vida y, en particular, también en el sentido de hacerse fecundo (cfr Gen 1,22). Constituye una parte integrante fundamental de la promesa a los patriarcas, el anuncio de una descendencia innumerable (Gen 13,16; 15,5; 17,5s; 18,18; 22,17; 26,4,24; 28,14; 35, 11). En el "nombre" que Yahwé quiere "engrandecer" (es decir: dar gloria), hay quien ha visto—y con razón— una referencia escondida a la historia de la construcción de la torre (Pr, Jac): Yahwé dará aquello que los hombres querían conquistar por sus propias fuerzas. (Sobre la tradición, algo diferente, del contenido de la promesa en el P, véase lo dicho sobre Gen 17,1ss).

Pero la promesa hecha a Abraham tiene un significado que rebasando su persona, alcanza a las de sus descendientes. La salvación y el juicio han sido introducidos por Dios en lo histórico, y serán determinantes para los hombres según qué actitud adopten éstos respecto a la obra que Dios quiere cumplir en la historia. Por otra parte la idea de juicio aparece aquí poco menos que tapada por las palabras de bendición (nótese también el singular "*al que* te maldiga", en contraste con el plural "*los* que te bendigan"). Nuestro narrador ve lo que Dios emprende, no tanto como "signo de contradicción" (Lc 2,34), sino como una fuente universal de bendiciones.

Se ha preguntado a propósito de v 2b y 3b, si su sentido no sería simplemente que Abraham habría de convertirse en fórmula de bendición, si su bendición se haría proverbial por doquier (cfr Gen 48,20). En pro de esta idea (que tiene en cuenta vestigios de nociones mágico-dinámicas de la bendición) podemos invocar Zac 8,13. Pero es peligroso hermenéuticamente, restringir en un único sentido unas palabras (¿cultuales?) que contienen todo un programa y se presentan revestidas de un estilo tan realzado. Esta concepción no se acomoda por ejemplo a Is 19,24. Y en Gen 12,1-3, en el seno de unas palabras de Dios cuya solemnidad va en aumento—sobre todo en el miembro último—, esta

concepción tendría efectos trivializantes. De modo que es preferible atenerse a la interpretación tradicional: es "como una orden dada a la historia" (Jac). El plan salvífico de Yahwé atribuye a Abraham un papel de mediador de la bendición para "todas las familias de la tierra". El alcance de la promesa abarca al desgraciado mundo de las naciones en toda su amplitud (Pr); concepción que no es única dentro del AT. Tanto Isaías (2,2-4) como el Deuteroisaías profetizaron este destino universal de Israel. El término desacostumbrado *nibreku*, que el J prefiere al del hitpael en esta promesa, se puede traducir en forma reflexiva: "bendecirse"; también es admisible la pasiva.

Si bien esta profecía de Gen 12,3b apunta muy lejos—a un cumplimiento del plan histórico de Dios—, rehúsa sin embargo todo cuanto suponga dar una idea sobre dicho fin: basta con que se diga que hay un fin, y se indique así hacia dónde va el camino que Dios inaugura mediante la vocación de Abraham. Esta profecía que sugiere un cumplimiento más allá de la Antigua Alianza, tenía una importancia especialísima para los testigos neotestamentarios cuando contemplaban retrospectivamente la tradición bíblica; la encontramos citada en Hech 3,25s; Rom 4,13; Gal 3,8,16. Sobre el significado de Gen 12,1-3 como conclusión de la historia de los orígenes, véase pág 196ss.

19. La marcha de Abraham (J) 12,4-9

4 Marchó, pues, Abram, como se lo había mandado Yahwé, y con él marchó Lot. 5 Tenía Abram setenta y cinco años cuando salió de Jarán. Y tomó Abram a Saray, su mujer, y a Lot, hijo de su hermano, con toda la hacienda que habían acopiado, y el personal que habían adquirido en Jarán, y salieron para dirigirse a Canaán, llegando al país cananeo. 6 Y Abraham atravesó el país hasta el lugar sagrado de Siquem, hasta la encina de Moré. Por entonces estaban los cananeos en el país. 7 Y Yahwé se apareció a Abram y le dijo: "A tu descendencia he de dar esta tierra." Entonces él edificó allí un altar a Yahwé que se le había aparecido. 8 De allí pasó a la montaña, al oriente de Betel, y desplegó su tienda, entre Betel al Occidente y Ay al Oriente. Allí edificó un altar a Yahwé e invocó su nombre. 9 Luego Abram fue desplazándose por acampadas hacia el Negueb (país del Sur).

12,4-5 El relato de la marcha de Abraham pertenece a la fuente J. Se inserta también una breve observación P sobre el mismo tema, en 4b-5.

Abraham obedece ciegamente y sin rechistar. La simple palabra *vayélej* ("y se puso en camino") tiene más fuerza que todas las descripciones psicologizantes y, con su majestuosa sencillez, se ajusta perfectamente a la importancia de aquel acontecimiento. Abraham permanece mudo, "rasgo maravilloso de incondicional obediencia a una promesa cuyo gran peso apenas podía él barruntar" (Pr). Es éste uno de los pasajes donde lo que se cuenta de Abraham tiene también valor de modelo. Téngase presente siempre al ponderar este relato, que para los antiguos abandonar la patria y romper todos los vínculos hereditarios era una exigencia punto menos que irrealizable. El propio lector se hará la consideración de que aquella marcha tuvo para Abraham la consecuencia de un "cambio en la fe". Es notable que el J no subraye el aspecto religioso del asunto. Ostensiblemente, era muy poco lo que le interesaban las diferencias religioso-cultuales que separaban a Israel de sus vecinos en materia de reverencia a Dios. Sólo muy tarde se intentó motivar psicológicamente la partida de Abraham, buscando sus razones en una crítica por parte suya a la religión de sus padres (ApocAbr, 1ss; y desde luego de modo mucho más pulido en la *Josephtrilogie,* de Thomas Mann). Pero el Yahwista considera aquí a Abraham exclusivamente como recipiendario de un mandato divino.

Comentaristas antiguos anduvieron cavilando sobre si el hecho de haber llevado consigo a Lot pudo haber sido quizá contrario a la voluntad de Yahwé. Pero es muy difícil que el narrador quisiese sugerir semejante idea. Conocía el emparentamiento con Israel de amonitas y moabitas, pueblos descendientes de Lot que habían llegado a Palestina dentro del marco de las "migraciones arameas" (véase pág 172); y quería preparar los capítulos 13 y 19.

12,6-7 Siquem, primera parada de Abraham, era una de las ciudades cananeas más antiguas, probablemente mencionada ya por el Faraón Sesostris III (1887-1849). Sobre Siquem, véase el cap 34.

El "terebinto del oráculo" era, como árbol sagrado, el centro de un culto local cananeo que todavía conservó su importancia en época israelita (Gen 35,4; Dt 11,30; Jos 24,26; Ju 9,37). El v 6b subraya que Abraham encontró allí una región escasamente

disponible y libre. Por eso las palabras de Yahwé con que se le anuncia a Abraham que aquel país le sería dado a su descendencia (no a él) resultan aún más chocantes. Como comenta Calvino: ante aquello que no era más que puras palabras (literalmente: *verbum nudum*), ¿acaso Abraham no se vio compelido a pensar que Dios se chanceaba de él *(se haberi ludibrio)*? Pues no; Abraham construye un altar, el primero del país santo; y aquel altar, no lejos de cultos paganos, fue un signo todavía mudo y sin agresividad, de alcance inconmensurable.

12,8-9 Sigue Abraham su camino hacia el Sur, y llega a la región montañosa de Judá y Benjamín. Entre Betel y Haay—otras dos viejas ciudades cananeas (sobre Betel, cfr cap 48)—vuelve Abraham a construir un altar e invoca a Yahwé "por su nombre". Esto no significa que predicó a los paganos—como creyeron los antiguos, incluido Lutero—sino simplemente que invocó en el culto el nombre de Dios, que ya había sido revelado. Luego continuó su camino hacia el Negueb, es decir la vertiente montañosa meridional que desciende hacia el Sur entre Hebrón y Beerseba. Abraham llega así a la región que será su futura patria.

Es curioso que no se cite la meta concreta de aquella migración (también el relato Gen 12,10 comienza como en el vacío). El narrador no quiso evidentemente anticipar el pasaje 13,18; pero esta ausencia de precisión local permite además comprobar que tras 12,1-9 no había una unidad narrativa ligada a los localismos, más antigua e independiente, como suele ser el caso de la inmensa mayoría de las historias patriarcales que vienen a continuación. Por ello este relato contiene poca acción y es muy incorrecto (Gu). Trátase más bien de un texto de transición compuesto ad hoc por el J, para pasar de la historia de los orígenes a la serie de relatos propiamente concernientes a Abraham. Mas precisamente por eso reviste especial importancia para el exegeta, dado que en él se expresa de manera programática aquel gran compilador de los relatos patriarcales. Si consideramos que, tras la abundancia de promesas divinas, el camino de Abraham transcurrió casi en la insignificancia—¿qué grandezas encontró Abraham en Siquem y luego en la región meridional?—, veremos claramente una vez más que esta especial añadidura del J carece de sentido por sí

misma, debiendo ser contemplada programáticamente en función de la composición global de los relatos referentes a Abraham. Sí; el cumplimiento de aquella promesa caía fuera de la vida del propio patriarca, y es difícil imaginar quc el Yahwista pudiese considerarla cumplida durante los días de Abraham (Gu). Sobre Gen 12, 1-9, véanse págs 201s.

III. LA HISTORIA BIBLICA DE LOS PATRIARCAS

Aquel antiguo credo referente a la historia de la salvación del que hemos hablado en la página 14ss no tocaba la época de los patriarcas más que con una sola frase: "Un arameo errante fue mi padre" (Dt 26,5). ¡Con qué potencia se desarrolla dicha frase en Gen 12-50! La historia de cada patriarca (excepto la de Isaac) se convierte en sí misma en una estructura muy rica en contrastes, gracias a la abundancia de promesas y cumplimientos divinos. El ulterior desarrollo de la literatura patriarcal como relato de vastas proporciones, es producto de un largo trabajo compilador y, más aún, el de una composición teológica muy artística. Nadie crea que las numerosas tradiciones singulares que sobre la época patriarcal circulaban, se articularon por sí solas en composiciones tan artísticas y teológicamente tan maduras.

La historia bíblica de los patriarcas es una composición largamente elaborada de numerosos relatos singulares de origen independiente. Este simple hecho tiene como consecuencia el que la tarea del exegeta siempre sea doble. En primer lugar deberá procurar explicar cada relato a partir de sí mismo, dado que siempre ofrece una significación interna relativamente completa y coherente. Ocasionalmente se añadirán a esta labor consideraciones sobre alguna posible forma anterior y sobre la meta a la que antaño apuntó el relato en cuestión, dado que dichas consideraciones nos permiten entender ciertas particularidades perceptibles en la forma actual. Por otra parte al realizar este trabajo es frecuente que no sea posible distinguir entre lo procedente de la estructura más antigua y lo que proviene de la nueva configuración dada por el gran compilador (J, E). En general hemos más bien de ser prudentes, y no debemos atribuir con demasiada rapidez al J tal

noción o tal pensamiento llamativo. Tenemos buenas razones para suponer que esos compiladores trataron los materiales con un espíritu altamente conservador; sobreestimamos su libertad para configurar y acentuar esos materiales antiguos (véanse págs 43s). En la medida en que nos es dado seguir su proceso, podemos ver que los relatos, incluso cuando su significación interna ha quedado profundamente modificada (cfr págs 19ss), han atravesado los siglos sufriendo muy pocos, asombrosamente pocos, cambios en la forma. Cuando las narraciones Gen 22,1ss; 28,10ss; 32,23ss eran todavía sagas, ¿tuvieron un aspecto exterior—número de frases, léxico empleado—esencialmente distinto del actual?

El otro aspecto de esa doble tarea impuesta al exegeta, es entender cada relato como miembro de una gran serie, de un gran conjunto. Y aquí el exegeta tropieza con el trabajo del compilador. Por supuesto no debemos imaginarnos esa compilación como un hecho producido de una sola vez; es preciso tener en cuenta diversos estadios previos[1], si bien el orden que el J impuso a los materiales transmitidos ofrece rasgos tan destacados, que hemos de considerar en cualquier caso su modo de organizarlos un acontecimiento literario decisivo que moviliza por entero nuestro interés teológico (véanse págs 16ss). Pues bien, en esta tarea de compilación hubo mucha más libertad que para introducir modificaciones en los relatos singulares. Con su manera de hacer que los relatos se sucedan unos a otros, y de atribuir a los acontecimientos de las historias patriarcales la categoría de puntos centrales y momentos culminantes o bien un tono de retardo o mengua, confirieron a toda la composición una temática teológica que es menester captar en toda su peculiaridad, ya que ha impreso un sello distinto y nuevo a la interpretación del relato.

Revisten especial interés los pocos fragmentos narrativos en los que el compilador no expone una tradición más antigua preexistente, sino que sirven para que por su propia cuenta religue entre sí elementos narrativos mayores. Naturalmente tales "intermedios" tienen por lo pronto la función de establecer una transición y un ligamen entre esos grupos más extensos; pero son más que meras acotaciones externas; ya que ofrecen al compilador la ocasión de exponer un programa teológico que ha de resultar sig-

[1] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948.

nificativo para la comprensión del conjunto, un programa que rebasa como es natural el marco de los pocos versículos donde se presenta. Hemos encontrado uno de esos intermedios en el prólogo al diluvio, Gen 6,5-8 (la última de las tradiciones ya existentes es Gen 6,1-4, y la siguiente comienza en Gen 6,9ss). También hemos de considerar como intermedio la perícopa Gen 12,1-9, pues, como fácilmente se puede ver, estos versículos no narran una tradición más antigua y configurada con anterioridad (cada "historia" contiene un acontecimiento interesante de una u otra forma, un cierto número de personajes y sobre todo un conflicto y una solución que pueden plasmarse con un aspecto exterior relativamente dramático). En este sentido la perícopa en cuestión es de una notoria pobreza, y por ende su contenido teológico es más rico desde el punto de vista programático. (Sobre Gen 18,17-33, véanse págs 256ss).

12,1-9 La promesa de Dios a Abraham contenida en los vv 1-3 atraviesa como hilo conductor toda la historia patriarcal, pues les es renovada a cada uno de ellos (cfr Gen 13,14-16; 15,5,7,18; 18,10; 22,17; 26,24; 28,3s,13-15; 32,13; 35,9-12; 48,16). Pero en ninguna otra parte la ha expresado el J con tanta plenitud como aquí. Desde luego las fórmulas se remontan a unas tradiciones antiquísimas (sobre el Dios de los patriarcas, véanse páginas 231s). Pero el J modela a partir de ellas variantes de espiritualidad muy elevada. La bendición y la maldición no son ya, como fueron antes, un acontecimiento ligado al culto y al rito sino, en el más general de los sentidos, una intervención benefactora o destructiva de Dios dentro del marco de su divina conducción de la historia. El J ha conservado un recuerdo muy antiguo sobre los vínculos que los antepasados ancestrales de Israel tenían con sus vecinos arameos orientales (cf Dt 26,5). Pero cometeríamos un craso error si entendiésemos el contenido de 12,1-9 como precipitado o residuo de un recuerdo popular. Descubriremos más bien en él la intención del narrador, cuando reflexionemos sobre cuál fue el signo que presidió la migración de Abraham desencadenada por mandato de Dios.

La doble promesa de verse acrecentado hasta constituir un pueblo y de llegar a poseer un país, que por lo general se expresa conjuntamente en las historias patriarcales, queda aquí cortada en dos acontecimientos separados en el tiempo. Es claro que el

narrador quiere presentar la marcha de Abraham como una prueba paradigmática de una gran fe. Abraham se pone en camino en medio de una incertidumbre absoluta ("hacia un país que Dios le enseñaría"), para averiguar una vez alcanzada la meta—pero no antes—que esa marcha hacia lo desconocido era un movimiento al encuentro de un bien salvífico más elevado (v 7). Sin embargo, con la revelación solemne del don de aquel país que Dios haría a Abraham, no se abren en absoluto las puertas de la salvación; más bien, dicha promesa se halla en vecindad harto singular con la frase donde se menciona la presencia de cananeos en aquella tierra. Abraham queda pues situado por Dios en una relación muy ambigua con los cananeos, y Yahwé no manifiesta la menor prisa por aclarar esta enigmática posesión del país, como cabría esperar que hiciera el Señor que dirige la historia. Al contrario: esta extraña relación alcanza su punto más agudo cuando Abraham erige un altar a la vista de los santuarios paganos que allí cerca estaban. (¿Cuántas tribulaciones políticas y cultuales del Israel de las épocas posteriores se hallan contenidas ya en esta yuxtaposición de manera implícita...)

Existe pues una contradicción sustantiva entre la altísima promesa del comienzo, y aquella marcha de Abraham hacia el Sur (literalmente: "el país de la sequedad") tan desprovista de acontecimientos destacados. Porque aquel camino parece conducir al recipiendario de la promesa a una especie de penumbra donde comienzan a dibujarse los contornos de unos problemas muy arduos. No es concebible que el Yahwista no quisiese suscitar tales pensamientos en quien leyera este su intermedio programático, pues a lo largo de toda su historia de los patriarcas hace resaltar con nitidez las dificultades y las pruebas en que se vio envuelto Abraham precisamente por su calidad de receptor de la promesa. Y empieza la primera de sus historias sobre Abraham (12,10-20) con este tema de agrias disonancias.

1. Abraham y Saray en Egipto 12,10 - 13,1

**12,10 Mas sobrevino hambre en el país, y Abram bajó a Egipto
a residir allí como extranjero, pues el hambre abrumaba al país.
11 Estando ya próximo a entrar en Egipto, dijo a su mujer Saray: "Mira, yo sé que eres mujer hermosa. 12 En cuanto te vean**

los egipcios, pensarán: 'Es su mujer', y me matarán a mí, y a ti te dejarán en vida. 13 Di, pues, que eres mi hermana, a fin de que me vaya bien por causa tuya, y conserve yo mi vida en gracia a ti." 14 Efectivamente cuando Abram llegó a Egipto, vieron los egipcios que la mujer era muy hermosa. 15 Viéronla los palaciegos del Faraón, los cuales se la ponderaron, y la mujer fue llevada al palacio del Faraón. 16 Este trató bien por causa de ella a Abram, que obtuvo ganado menor y vacuno, asnos, siervos, siervas, asnas y camellos. 17 Pero Yahwé hirió al Faraón—y también a toda su casa—con grandes plagas a causa de Saray, la mujer de Abram. 18 Entonces el Faraón llamó a Abram, y le dijo: "¿Qué es lo que has hecho conmigo? ¿Por qué no me manifestaste que era tu mujer? 19 ¿Por qué dijiste: 'Es mi hermana', de manera que yo la tomé por mujer? Ahora, pues, he ahí a tu mujer: tómala y vete." 20 Y el Faraón ordenó a su gente que lo acompañasen a él, a su mujer y todo lo suyo. 13,1 De Egipto subió Abram hacia el país del Sur, él, su mujer y todo lo suyo, y también Lot con él.

La composición de las historias de Abraham comienza con un relato muy chocante y de nada fácil explicación. Este relato de la puesta en peligro de la mujer del patriarca—y su liberación consiguiente—aparece tres veces, cada una con una redacción particular, dentro de la tradición patriarcal (cfr Gen 20; 26). Podemos sacar pues la conclusión de que una y la misma tradición se ligó a diversas figuras de los tiempos remotos. Pero es difícil que ocurriese así, y el relato no habría llegado hasta nosotros bajo tres formas si narrador y lector no le hubiesen atribuido un significado especial. Hace ya mucho que se ha visto que tal episodio se inserta de modo llamativamente incoherente en este pasaje de los relatos sobre Abraham. La marcha del patriarca desde el Norte hacia el Sur (12,4-9), desde allí a Egipto (12,10) y desde Egipto otra vez a Betel (13,1-4) para ir de nuevo al país del Sur (13,18), resulta asaz extraña. De hecho todavía discernimos aquí una serie más sencilla y más clara de relatos, que aún ignoraba esta breve incursión de Abraham por tierras egipcias y acoló Gen 13,2ss directamente a Gen 12,8. El Yahwista tuvo que tener muy buenas razones para introducir a la fuerza este bloque de versículos dentro del presente contexto. Por lo demás, este relato contrasta singularmente por su relativamente tardía incorporación al conjunto, pues de las tres variantes aludidas es

él—como mucho—quien ofrece la exposición más arcaica y más ruda (véanse págs 277ss).

12,10 El primer acontecimiento mencionado después de la proclamación de la promesa y la narración de la marcha de Abraham hacia Canaán, es la aparición de una mortal amenaza. Tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, el hambre ha empujado repetidas veces a los habitantes de Palestina—ante todo a los del país sureño—hacia las tierras de Egipto, más fértiles (cfr Gen 26; 41,54ss; 43; 47,4). Conocemos un documento egipcio que da cuenta de unos "asiáticos" que ruegan se les admita en el país, pues no sabían cómo podrían "seguir viviendo"; está fechado hacia 1350 aC (AOB XXXIX núm. 87; AOT 93s).

12,11-13 También Abraham "desciende" (el relato parece ignorar a Lot, al contrario que el precedente y el que sigue). Con todo, Abraham se siente muy preocupado, como se evidencia por la conversación íntima entre los cónyuges, pues teme que la belleza de su mujer—a quien hemos de representarnos como una mujer todavía joven, en contra de la cronología P (Gen 12,4; 17.17)—pudiera acarrearle la perdición. Dado que ruega a Sara que se haga pasar por hermana suya hemos de admitir que también nuestro narrador conoce la tradición según la cual Sara era hermana de Abraham, pero sólo de padre (Gen 20,12 E). A decir verdad la declaración que ha de hacer Sara (v 13) tiene carácter jurídico. Con ella Sara "se divorcia" (al menos temporalmente) de Abraham.

12,14-20 La narración pinta de modo muy plástico, la exactitud con que Abraham previó las cosas hasta que Dios interviene, no para castigar a Abraham por su mentira y su traición sino para salvar a Sara. Abraham recibe acerbos reproches—sin poder responder nada a ellos—y una escolta militar lo expulsa poniéndolo en la frontera.

Llama nuestra atención la rapidez con que los hechos se precipitan hacia el desenlace, a partir de la peripecia del v 17. ¿Cómo pudo el Faraón relacionar su enfermedad con la presencia de Sara en su harén? ¿Se apartó después la enfermedad de él? El relato no responde a esta pregunta ni a otras aún más graves. Manifiestamente, todos los detalles resultan superfluos tras la intervención

de Dios. Y así, esta historia que era tan humana y comprensible en sus comienzos, al llegar al desenlace nos enfrenta inmediata y temiblemente con la oscuridad y el misterio del poder de Yahwé.

Nuestro relato da al exegeta una lección ejemplar por tres aspectos. En primer lugar es un ejemplo extremo de la escasez con que la mayoría de las historias patriarcales ofrecen por sí mismas al lector una interpretación y una valoración que puede servirle de norma para medir el alcance del acontecimiento que narran. Es verdad que el embarazoso silencio de Abraham pone de manifiesto hasta qué punto el autor es efectivamente consciente del relativo derecho que le asistía al Faraón (Gu), y cabe muy bien que en la conversación entre los cónyuges—especialmente en el v 12—podamos percibir un sarcasmo del narrador (Pr). Pero harto poco es esto. El episodio puede pues ser interpretado tanto de un modo muy trivial, como de un modo muy elevado. ¿A cuál de los dos debe atenerse el exegeta?

Se ha mantenido la opinión de que el relato plantea al oyente unas exigencias mínimas en el fondo: celebra la belleza de la mujer del patriarca, y la astucia con que éste supo salir del apuro en una situación tan comprometida, con la ayuda de Dios (Gu). No podemos en modo alguno desechar esta posibilidad interpretativa, tanto más si se piensa en una redacción de mucho mayor antigüedad que la que actualmente tenemos. Ya Gunkel subrayó que la atmósfera festiva—casi "dudosa"—de este relato quedó profundamente sofocada por su vinculación con la piadosa saga de la marcha de Abraham. Sí; incluso podemos afirmar, que este su tono resultó borrado por completo a causa de la inserción del fragmento en la composición de conjunto.

En segundo lugar, la perícopa es un ejemplo de la manera como los compiladores hacen que la interpretación de un relato dependa ocasionalmente de todo el conjunto narrativo que lo invade por completo. No ven puros relatos singulares con un sentido propio, sino un gran acontecimiento divino relacionado con los patriarcas; y es en ese gran acontecimiento donde se encuentra la interpretación. Si la interpretación tal como ahí la vemos se acomoda a la gran promesa de Gen 12,1-3, entonces esas palabras conciernen también a nuestra historia. Tengámoslo bien presente: con los peligros corridos por la mujer del patriarca quedaba asimismo puesto en cuestión todo cuanto Yahwé prometió a Abraham que cumpliría. Pero Yahwé no deja que su obra zozobre ya

en su comienzo; la salva y mantiene a despecho de todas las defecciones humanas.

Y de aquí deducimos el tercer ejemplo que esta narración nos ofrece; a saber: siempre hemos de considerar que la actuación de Dios es lo esencial. Este relato se concentra sobre dicho aspecto tan unilateralmente que nos resulta difícil seguirlo, pues quedamos obnubilados por la cuestión moral centrada en la falta cometida por Abraham. El hecho de abandonar Canaán ¿fue ya dentro de la óptica de este relato un acto de incredulidad? Quizá. Pero lo que sobre todo nos preocupa es la traición de que fue víctima Sara; y no podemos menos de pensar si el peor enemigo de la promesa no será precisamente el que la recibe, pues nadie la amenaza con tanta gravedad como él. Mas sean estas—u otras parecidas—las reflexiones que el relato suscita, todas resultan hasta cierto punto secundarias ante la intervención de Yahwé. Y nuestra voluntad de conocer encuentra en el poder y en el misterio de Dios un límite que el exegeta tiene que respetar. ¿Quién osará afirmar que aquí todo puede y tiene que ser interpretado satisfactoriamente? El hecho *en sí* es para nuestro narrador incomparablemente más importante que el *cómo ocurrió* y todas sus posible interpretaciones.

Si—como ya dije—estos materiales narrativos se presentaban de tres maneras en la historia de los patriarcas, ello es señal de que Israel tuvo presente con interés especial esta salvadora intervención de Dios. Si Yahwé no detiene su obra histórico-salvífica ni aun por la defección y la culpa del portador de la promesa, es que aquello que prometió era verdaderamente digno de ser creído. (Muy rica en enseñanzas resulta la comparación de nuestro relato con el de Gen 20. Véanse págs 277ss).

2. La separación de Lot
13,2-18

2 Ahora bien, Abram era muy rico en ganado, plata y oro.
3 Caminando de acampada en acampada se dirigió desde el Ne-
gueb hasta Betel, hasta el lugar donde estuvo su tienda la primera
vez entre Betel y Ay, 4 hacia el sitio del altar que fabricara
allí en un principio, y donde había invocado Abram el nombre
de Yahwé. 5 También Lot, que iba con Abram, tenía ovejas,

vacadas y tiendas. 6 *Y*[2] *la tierra no les permitía vivir jun-*
tos, porque su hacienda era grande, de modo que no podían
vivir juntos. 7 Hubo pues riña entre los pastores del ganado
de Abram y los del ganado de Lot. Además los cananeos y los
perezeos habitaban por entonces en el país. 8 Dijo, pues, Abram
a Lot: "Ea, no haya disputas entre nosotros ni entre mis pastores
y tus pastores, pues somos hermanos. 9 ¿No tienes todo el país
ante ti? Pues bien, sepárate de mí. Si tomas por la izquierda, yo
iré por la derecha; y si tú por la derecha, yo por la izquierda."
10 Lot levantó los ojos y vio toda la comarca del Jordán, que
era toda ella de regadío—antes de destruir Yahwé a Sodoma y
Gomorra—como el jardín de Yahwé, como Egipto, hasta llegar a
Soar. 11 Eligió, pues, Lot para sí toda la comarca del Jordán,
y se trasladó al Oriente; *así se apartaron el uno del otro.*
12 *Abram se estableció en Canaán y Lot en las ciudades de*
esa comarca, donde plantó sus tiendas hasta Sodoma. 13 Los
habitantes de Sodoma eran muy malos y pecadores contra Yahwé.
14 Dijo Yahwé a Abram, después que Lot se separó de él:
"Alza tus ojos y mira desde el lugar en donde estás hacia el
Norte, el Mediodía, el Oriente y el Poniente. 15 Pues bien, toda
la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre.
16 Y haré tu descendencia como el polvo de la tierra: tal que
si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá con-
tar tu descendencia. 17 ¡Levántate! Recorre el país a lo largo
y a lo ancho, porque a ti te lo he de dar." 18 Y Abram vino a
establecerse con sus tiendas junto al terebinto[3] de Mamré, que
está en Hebrón, y edificó allí un altar a Yahwé.

13,2-7 Abraham ha regresado a la región de Betel (sobre la hipótesis de que el relato Gen 12,10-20 fue insertado posteriormente dentro de la historia de Abraham, y sobre la subsiguiente complicación en su itinerario, véase pág 215). Para comprender la vida externa y el carácter interno de los patriarcas es muy importante puntualizar que los relatos no los describen propiamente como beduinos; es decir, nómadas camelleros tal como eran por ejemplo los madianitas y los amalecitas (Ju 3,13; 6,3,7,33ss). Eran más bien nómadas propietarios de ganado menor, que penetraban regularmente en las zonas cultivadas para apacentarlo en los rastrojos durante el estío merced a un amistoso concierto con la población sedentaria. Sus movimientos entre estepa

[2] Los fragmentos narrativos pertenecientes al P van impresos en cursiva.

[3] Cfr BH.

y tierras cultivadas, venían pues determinados por la ley de la trashumancia. Al contrario que los nómadas camelleros, eran por completo pacíficos; cualidad que les venía impuesta por la impedimenta que suponía la cuantía de sus rebaños de ovejas y cabras. Su forma de vida nómada no era absolutamente inconciliable con una cierta sedentariedad. Las ciudades ejercían sobre ellos atractivo, no para establecerse allí perdurablemente (y por la fuerza)—pues eso hubiese requerido abandonar de golpe su pastoril nomadeo—, sino más bien por las posibilidades de comercio y matrimonio que su calidad de centros culturales les ofrecía (cfr sobre esto Gen 20; 26; 34, etc.) [4].

El lector habrá de relacionar la gran riqueza de Abraham con los buenos negocios realizados por él en Egipto. No es difícil hacerse cargo de las complicaciones y obstáculos que suponía el marchar juntos dos grandes rebaños. Además de depender principalmente de los escasos y preciosos pozos de agua, un rebaño necesita para su mantenimiento un amplio radio de acción sobre los campos recolectados por labradores autóctonos. De modo que la colisión de intereses sobre las montañas de Benjamín (en otras comarcas pudieron ser otros los nómadas pastores con derecho a pastos) y la consiguiente proposición a separarse para encontrar pastizales, corresponde exactamente a la realidad de la vida.

13,3 Abraham siente ante todo la indignidad de aquella disputa entre hombres pertenecientes a la misma parentela, y quiere—aunque él era el de más edad—someterse a la elección de Lot. El relato muestra aquí a Abraham bajo luces más halagüeñas. Es éste uno de esos raros pasajes de la historia patriarcal, en los que la figura del patriarca debe también desempeñar según el espíritu del narrador el papel de modelo (cfr además Gen 15,1-6: 22,1ss; por ejemplo). El contraste con la figura de Abraham que nos ofreció el relato precedente, es muy grande; pero el Yahwista ignoraba que la unidad psicológica es un elemento que confiere credibilidad al carácter retratado en una narración. Las tradiciones de que dispuso diferían mucho sobre este punto; y naturalmente no encajaban entre sí.

[4] A. Alt. *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina.* Kleine Schriften I, 1953, págs 126ss.

13,10 Este versículo pinta con gran sencillez una notable escena: Lot ha reflexionado sobre la proposición; "levanta los ojos" y mira a lo lejos (el narrador ha transferido totalmente un proceso interno y psicológico—reflexionar y decidirse—a su manifestación externa—el mirar hacia la lejanía—). Efectivamente desde Betel se divisa toda la depresión del Jordán hasta el extremo meridional del mar Muerto, que es donde se encontraba Soar (cfr 19,20,22). Algunas zonas, ante todo en la comarca de Jericó, están bien irrigadas aún hoy. Pero el narrador se imagina toda ella, antes de la catástrofe de Sodoma, como un "jardín de Dios". (La doble comparación con el Paraíso y Egipto, es un asombroso ejemplo de espíritu secularista e ilustrado [en el sentido de la *Aufklärung*] cfr págs 19, 33s).

La decisión de Lot fue muy rápida. Pueden extrañarnos en un narrador por lo general tan sobrio como éste, la acumulación de superlativos al descubrir la belleza del país y la maldad de sus habitantes, así como la prolijidad (4 versículos) con que pinta la impresión fascinante que produjo en Lot y la decisión subsiguiente. Pero el narrador busca aquí contrastes efectistas muy acusados: la inaudita belleza del país—para el palestino un país fértil es un país bello—, y la corrupción inaudita de sus habitantes; la premura casi automática con que Lot, situado sobre las alturas de Betel, hace su elección, la cual, una vez tomada, casi le arrastrará paso a paso hacia aquella ciudad donde impera la más profunda de las depravaciones. La "región del Jordán" es un término geográfico técnico (I Re 7,46; en Dt 34,3, dice solamente: "la región").

Este relato es la primera de las historias de Lot que acompañan a las de Abraham con significativo paralelismo. No se puede ignorar este efecto de contraste en la yuxtaposición de 13,1-15 y 13,14-18. Mas al mismo tiempo dicho relato sirve en cierto modo de prólogo expositivo para las historias de Lot ulteriores (19,1-29). Lot escapa de Sodoma; se instala en Soar, pero de allí pasa a la montaña, donde engendra a Ammón y Moab (19,30-38). Mientras que los elementos pertenecientes a Gen 19 son muy antiguos y se insertaron en época relativamente tardía dentro de un relato mayor, tras Gen 13,1-10 no existe una tradición independiente y original; el relato tiene más bien un carácter novelístico y presupone una historia coherente de las andanzas de Lot. (Sobre la historia de Lot, véanse págs 275ss).

13.14-17 Algunos exegetas, siguiendo a Welhausen, han considerado esta perícopa como una adición posterior. Pero en su teoría sólo puede ser exacta la observación de que el J no encontró este discurso de Dios a Abraham en la antigua tradición referente a Lot (véase más arriba), sino que ha ampliado aquí los materiales de la tradición de modo adecuado a su tema específico. (Las suturas surgidas por la yunción de diversas tradiciones, no siempre han de ser explicadas como signos de la intervención literaria de autores diversos, cfr págs 88ss). Nada obliga a considerar el contraste entre 1-13 y 14-17 como el producto involuntario de un "compilador". Más bien, el conjunto narrativo 1-17 alcanza así su punto culminante: Abraham está ahora solo; pero Yahwé acude a él y, mientras que Lot se posesionaba de un país a su gusto, le dice: "Te daré esta tierra".

La orden dada en el v 17 perteneció originariamente al mundo del derecho, pues el acto de recorrer constituye un símbolo jurídico mediante el cual se perfeccionaba la toma de posesión de un territorio[5]. Abraham eligió el Sur y se instala junto a los terebintos de Mamré. Dicha localidad ha sido identificada con seguridad bastante, como la actual Ramet el Jalil, un poquito al norte (3 km) de Hebrón. Esta área cultual fue excavada por Mader 1926/27. Se encontraron allí entre otras cosas los restos de una basílica cristiana de la época de Constantino, rodeada por poderoso cinturón de murallas (temenos: 40 × 60 m) construido con grandes sillares romanos (herodianos); dentro de él había un dispositivo árabe de estanques. Bajo todo ello se hallaron fragmentos de alfarería de la época israelita y rastros de haber sido habitado aquel lugar en la Edad de Bronce (esto es en tiempos preisraelitas)[6]. De modo que por su prestigio y su poderosa tradición sacral, este santuario fue un centro de atracción cultual durante las épocas cananea, israelita, romana, bizantina y árabe. También según los datos de la antigua leyenda cananea de Mamré (Gen 18, cfr págs 249ss), el santuario existía ya en época preisraelítico-cananea, mientras que el Israel más tardío opinaba que fue fundado por Abraham. Empero Hebrón era calibita (Dt 13,22; Ju 1,20) en

[5] D. Daube, op cit, págs 37s.

[6] *Oriens christianus,* 1927, págs 333ss; 1928, págs 360ss; E. Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el Halil in Südpalästina 1926-28,* 1957.

tiempos israelíticos y caía fuera de lo que luego fue el reino de Judá. Probablemente no sea semita el nombre de Mamré.

El historiador eclesial Sozómenos, palestinense también él (siglo V), describe con gran plasticidad cuánto atraía dicho santuario aun en tiempos de los comienzos del cristianismo, a una multitud de peregrinos extremadamente heteróclita desde el punto de vista de la fe:

"*Este lugar, llamado hoy El Terebinto, dista 15 estadios de* Hebrón que se encuentra más al Sur. La historia da testimonio de que allí se le apareció a Abraham, el Hijo de Dios acompañado por dos ángeles, y allí le anunciaron que le nacería un hijo. Los habitantes de dicho lugar y los palestinos, fenicios y árabes de los alrededores celebran allí anualmente una famosa feria durante el verano. Muchas otras gentes acuden también para otros negocios, unos para vender y otros para comprar. Esta fiesta es honrada por la más numerosa afluencia de toda suerte de personas: los judíos (acuden) porque se glorían de tener a Abraham por antepasado; los paganos, porque allí acudieron ángeles; los cristianos, porque en tiempos remotos se le apareció a un hombre piadoso Aquel que mucho más tarde había de nacer de una virgen para salvación de toda la humanidad. Y cada uno venera aquel lugar según su religión y su culto. Está al aire libre".

La continuación inmediata del conjunto narrativo que hemos venido estudiando hasta el presente, fue originariamente Gen 15. El capítulo 14 fue insertado dentro de la composición por una mano más tardía.

3. Victoria de Abraham sobre los reyes orientales y su encuentro con Melquisedek
c 14

1 Aconteció en los días de Amrafel, rey de Sinar, de Ariok, rey de Ellasar, de Kedorlaómer, rey de Elam, y de Tidal, rey de las naciones, 2 que éstos hicieron guerra a Berá, rey de Sodoma, a Birsá, rey de Gomorra, a Sinab, rey de Admá, a Seméber, rey de Seboyim, y al rey de Belá (o sea, Soar). 3 Estos últimos se coligaron en el valle de Siddim (esto es, el Mar de la Sal). 4 Doce años habían servido a Kedorlaómer, pero el año decimotercero se rebelaron. 5 Vinieron, pues, en el año decimocuarto

Kedorlaómer y los reyes que estaban por él, y derrotaron a los
refaítas en Astarot-Qarnayim, a los zuzies en Ham, a los emíes
en la llanura de Quiryatayim, 6 y a los joritas en las montañas
de Seir hasta El-Parán, que está frente al desierto. 7 Luego se
volvieron y llegaron a En-Mispat (o sea, Qadés), y batieron todo
el territorio de los amalecitas, y también a los amorreos que ha-
bitaban en Jaseson-Tamar.

8 Salieron entonces el rey de Sodoma, el rey de Gomorra, el
rey de Admá, el rey de Seboyim y el rey de Belá (esto es, de Soar)
y en el valle de Siddim les presntaron batalla: 9 contra Kedor-
laómer, rey de Elam, contra Tidal, rey de Goyim, contra Amrafel,
rey de Senaar, y contra Aryok, rey de Ellasar; cuatro reyes contra
cinco. 10 El valle de Siddim estaba lleno de pozos de asfalto, y
como huyesen los reyes de Sodoma y Gomorra, cayeron allí. Los
demás huyeron a la montaña. 11 Los vencedores tomaron toda
la hacienda de Sodoma y Gomorra con todos sus víveres, y se
fueron.

12 Tomaron también a Lot, el sobrino de Abram, y su hacien-
da, pues él habitaba en Sodoma, y se fueron. 13 Un fugitivo
vino a avisar a Abram el hebreo, que habitaba junto a los tere-
bintos de Mamré el amorreo, hermano de Eskol y de Aner, alia-
dos a su vez de Abram. 14 Al oír Abram que su sobrino había
sido hecho cautivo, movilizó (?) la tropa a su gente, a los nacidos
en su casa, en número de trescientos dieciocho, y persiguió a aqué-
llos hasta Dan. 15 Y cayendo él y su gente sobre ellos por la
noche, los derrotó, y los persiguió hasta Jobá, que está al norte
de Damasco; 16 recuperó toda la hacienda, y también a su her-
mano Lot con su hacienda, así como a las mujeres y a la gente.

17 Cuando regresaba de vencer a Kedorlaómer y a los reyes
que con él estaban, le salió al encuentro el rey de Sodoma en el
valle de Savé (o sea, el valle del Rey). 18 Entonces Melquisedek,
rey de Salem, sacó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísi-
mo, 19 y le bendijo diciendo: "¡Bendito sea Abram del Dios Al-
tísimo, creador de cielo y tierra, 20 y bendito sea el Dios Altísi-
mo, que entregó a tus enemigos en tu mano!" Entonces diole
[Abram] el diezmo de todo. 21 Dijo luego el rey de Sodoma a
Abram: "Dame las personas, y quédate con la hacienda." 22 Pero
Abram dijo al rey de Sodoma: "Alzo mi mano ante Yahwé, Dios
Altísimo, creador de cielos y tierra: 23 ni un hilo, ni la correa
de un zapato, ni nada de lo tuyo tomaré, y así no dirás: 'Yo he
enriquecido a Abram.' 24 Nada en absoluto, salvo lo que han
comido los guerreros y la parte de los hombres que fueron con-
migo: Aner, Eskol y Mamré. Ellos que tomen su parte."

Este capítulo contiene uno de los pasajes más difíciles y discutidos de la historia patriarcal e incluso de todas las tradiciones históricas del AT. Se distingue por lo pronto en cuanto a conte-

nido, de todos los demás relatos patriarcales porque nos conduce a la historia universal, describe una coalición de reinos, una guerra contra otra liga, y muestra a Abraham mezclado en tales acontecimientos de la política mundial. En consecuencia, la imagen que de Abraham ofrece al presentarlo como "gran señor guerrero", difiere por completo de la de los restantes relatos sobre él.

Pero la tradición de esta capítulo 14 debe ser juzgada de modo totalmente distinto, también desde el punto de vista formal; es decir, desde la perspectiva de la historia de los géneros literarios. Los acontecimientos no son relatados de modo descriptivo, sino a la manera de las crónicas. Casi cada frase está llena de datos arqueologizantes, y en ninguna otra parte de las historias patriarcales encontramos tantos detalles históricos y geográficos como aquí. Las investigaciones más recientes sobre el Oriente antiguo han demostrado que no pocas cosas ahí contenidas reposan sobre una tradición muy antigua. Por otra parte hemos de subrayar que no hay ninguna otra tradición patriarcal que contenga tantos elementos fantásticos, maravillosos e imposibles desde el punto de vista histórico. De modo que hoy se puede afirmar lo mismo que hace 50 años: "El relato contiene, en flagrante contraste, cosas bien atestiguadas y otras imposibles por completo" (Gu). Nos enfrentamos pues con una tradición totalmente independiente del resto de la tradición patriarcal. Como dice L. Köhler, Gen 14 es "un mundo en sí mismo". Nada tiene pues de sorprendente que no se haya logrado ligar este capítulo con ninguna de las fuentes del Hexateuco. Queda pues totalmente aislado desde el punto de vista del contenido, del de la historia de los géneros literarios y del de la crítica de las fuentes; y evidentemente fue introducido por un redactor dentro del conjunto narrativo actual, lo que desde luego no supone decir absolutamente nada sobe la antigüedad de los materiales. Aquí la exégesis queda reducida metodológicamente a actuar sobre este capítulo solo. Cualquier combinación precipitada con la imagen histórica o la cronología de las otras fuentes del Hexateuco, no podrá menos de acarrear gran confusión. El planteamiento de mi comentario me impide hacer aquí un estudio más amplio de las diversas cuestiones, algunas muy difíciles, que este capítulo suscita.

14,1-4 El comienzo de este capítulo, bastante prolijo desde el punto de vista sintáctico (v 1), corresponde al estilo de las anti-

guas crónicas cuneiformes (cfr también Is 7,1; Ester 1,1). La identificación, antaño apreciada, entre Amrafel y el rey babilónico Hammurabi, célebre por su legislación, es insostenible ante todo por razones filológicas. (En el lenguaje veterotestamentario y en el de Egipto, Sinar es simplemente una designación de Babilonia; Gen 10,10; 11,2). No se conoce a nadie que llevase tal nombre en las fuentes extrabíblicas [7].

En cambio Ariok, nombre problemático durante mucho tiempo, ha sido ligado con Arriwuku, personaje que nos ha sido dado a conocer por el archivo epistolar de la ciudad de Mari, al norte de Siria (alto Éufrates). Se trataría pues del hijo de Zimrilim, rey de Mari, contemporáneo del gran Hammurabi (1728-1686). Pero esta identificación no es obligatoria en absoluto. Habría que abandonar la identificación de Ellasar con la ciudad de Larsa, al sur de Babilonia.

Bien elamita es el nombre de Kedorlaómer ("Siervo de Lagamar", divinidad elamita). Pudo perfectamente haber existido un rey elamita con tal nombre. Sin embargo ello suscitaría una de las dificultades mayores, pues parece imposible imaginar que Elam (situada al este de Babilonia, al norte del golfo Pérsico), gran potencia a la sazón, encabezase una liga como ésta (v 5) que operó estratégicamente al sur de Palestina. Difícilmente podremos desligar a Tidal del hitita Tudhalia. Se trataría de Tudhalia I (nacido hacia el año 1730 aC). ¿Pero por qué se le denominaba "rey de las naciones"?

Así pues, en el caso más favorable, sólo dos de aquellos poderosos reyes han quedado identificados. Según eso el acontecimiento habría que datarlo a comienzos del siglo XVII lo más tarde. En cuanto al nombre de los reyes de las ciudades cananeas, no hay posibilidad ninguna de identificación. (La ausencia de nombre para el quinto rey cananeo ha sido considerada como prueba de historicidad, pues un autor amigo de las fábulas no se hubiera arredrado aquí tampoco). Sus ciudades debían de estar próximas entre sí según la concepción del relato, y en la actual comarca del mar Muerto (cfr Dt 29,22). Es geológicamente imposible que la destrucción de estas localidades, a la que alu-

[7] Sobre Amrafel y los restantes nombres de reyes, cfr F. M. Th. de Liagre Böhl, en: RGG I, 1957[3], columnas 332s.

de el v 3b, estuviese ligada con la formación del mar Muerto. Sin embargo, en razón de las grandes variaciones a las que estaba sometido el nivel de dicho mar, es posible que fuesen notablemente más extensas las tierras cultivadas al sur de él, pues su parte meridional es aun hoy muy poco profunda [8]. Desde luego la antigua historia del ámbito siro-palestinense atestigua en efecto la constante formación de coaliciones de pequeños estados y ciudades contra los imperios del Nordeste. Pero esta noticia de una liga implantada en una región tan restringida para luchar contra un adversario tan lejano y del que dichas ciudades serían tributarias, parece cosa de leyenda.

14,5-7 Pero lo más extraño es el itinerario seguido por la expedición de castigo llevada a cabo por los reyes orientales. No se dirige directamente hacia los rebeldes, sino que corre por la Transjordania hasta su extremo Sur, hacia Qadés—a 100 kilómetros al sur del mar Muerto—para dar media vuelta y remontar en dirección Norte hacia la comarca del mar Muerto, donde los cananeos aguardaban prestos para la batalla desde hacía mucho. En cualquier caso podemos admitir que los reyes orientales no se habían puesto en campaña únicamente para castigar a los régulos de las ciudades cananeas (aunque así aparezca en el relato), sino para asegurarse a la vez una ruta político-comercial especialmente importante que iba hacia el mar Rojo, y desde allí seguía hacia Egipto y la Arabia meridional (Albright). Efectivamente se ocuparon primero de derrocar los "pueblos" del Sudeste y del Este.

Por lo que toca a los nombres aducidos en los vv 5-6, hemos nuevamente de preguntarnos si el relato ofrece datos inmediatamente dignos de crédito desde el punto de vista histórico, o si, más bien, trabaja de manera harto vaga con nombres tradicionales pertenecientes a una población indígena de Palestina, totalmente legendaria. Sobre los refaítas, cfr Dt 2,11,20; 3,11,13. Sobre los emíes, cfr Dt 2,10s. Los zuzíes son quizá idénticos a los samsumíes. Los emíes eran un pueblo que ocupaba, antes que los moabitas, la parte meridional de la ribera Este del Jordán; penetraron como colonos desde el Oeste y tenían una escritura

[8] G. Dalman, en: *Palästina-Jahrbuch* 1908, págs 77ss.

emparentada con la de Creta[9]. Los joritas eran un pueblo mesopotámico del segundo milenio, asentado en la comarca del alto Tigris; pero hubo también un estamento de señores joritas que penetró en el territorio siro-palestinense, por lo que el gentilicio "jorita" se convirtió dentro de la literatura israelita en nombre general de la población autóctona palestina (el mismo proceso que con la designación "hitita", cap 23). Todas las ciudades citadas en el v 5 han sido identificadas en la zona oriental del Jordán. Nada hay que objetar a la mención de los amalecitas en el Sur; no ocurre así en el caso de los amorreos, a los que todo el resto del AT supone mucho más al Norte (Num 21, 21ss; Ju 1,34s). La acumulación de estos nombres da más la impresión de ser una lista erudita que la de ser el resultado final de procesos históricos.

14,8-11 También es extrañísima la manera como las ciudades cananeas coaligadas dejan que el enemigo irrumpa contra ellas, sin hacer nada por evitarlo.

"Cuatro contra cinco" (v 9b); es decir, conforme al sentido del relato, una verdadera batalla internacional. La derrota de los cananeos resultó especialmente dramática a causa de las características desfavorables del terreno, pues los fugitivos cayeron en los pozos de asfalto diseminados por doquier. Hay que poner en duda que el relato ofrezca aquí rasgos de humor (Jac). El sentido, tan estricto, de la narración no da cabida a semejantes fantasías.

14,12-16 Aquí es donde por fin los grandes acontecimientos políticos se engranan con la historia patriarcal. Naturalmente los grandes reyes han saqueado las ciudades vencidas; y Lot, que habitaba en Sodoma, es hecho cautivo.

Abraham sale con sus guerreros en persecución de los ejércitos invasores, les sorprende cerca de Dan y los va hostigando hasta el norte de Damasco. Esta victoria de 318 hombres contra los ejércitos coaligados de los reyes orientales es lo más maravilloso de este relato plagado de maravillas. La palabra hebrea para designar la tropa que acaudilla Abraham *(ḥanij)* es un tér-

[9] A. Alt, en: *Palastina-Jahrbuch* 1940, págs 29ss.

mino técnico cananeo (egipcio) que se aplica a los aliados militares. Nuestra traducción "movilizar" (*r.y.q*, "vaciar" ¿el carcaj?) no es segura. El empleo de topónimos conocidos en la Antigüedad como nombres de personas es desde luego producto de una erudición arcaizante, y sobre todo la mención de Dan constituye un grosero anacronismo, pues aquel lugar se llamaba en tiempos preisraelitas Lais (Ju 18,29).

El relato dura un buen trecho hasta desembocar en Abraham, quien sin embargo es su personaje principal. No lo nombra al comienzo, como hacen todas las historias abrahámicas, y tampoco en el momento cumbre de la narración, sino tan sólo al final cuando los reyes orientales se retiran ya hacia su patria al norte de Palestina. Así pues la historia de Abraham se engrana con el último acto de aquellos acontecimientos dramáticos.

Pero en segundo lugar, en cuanto el relato ha mencionado a Abraham, se orienta hacia otro punto culminante, nuevo y distinto por completo del anterior: el encuentro con Melquisedek. Como veremos en seguida, esta segunda parte ha de ser entendida como etiológica en su origen, tiene pues, desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios, un carácter y una intención totalmente distintos de la historia que la precede.

Asimismo somos inducidos a suponer que nuestro capítulo se compone de materiales muy diferentes en cuanto a origen y género, que lo dividen en dos porciones distintas. Suposición que, a mi juicio, se convierte en certeza al examinar con más detalle la sutura existente entre el v 11 y el v 12. El v 11 habla del botín conseguido y de la retirada de los reyes orientales; el v 12 vuelve atrás y repite "tomaron", tras la partida de los ejércitos orientales, para mencionar—esto es claro—la cautividad de Lot y ligar así con la vida de Abraham tal acontecimiento. Por tanto, antes del v 12 hay una falla que separa ambos elencos narrativos. El primero, que trata de la lucha de los reyes orientales contra los cananeos, no era originariamente una historia relacionada con Abraham. Difícilmente podremos considerarlo un documento histórico en sentido estricto. Más bien hemos de pensar en una antigua epopeya o en un fragmento épico, es decir en una tradición perteneciente a tiempos preisraelitas que se encontraba en los archivos de una ciudad palestina, quizá todavía en caracteres cuneiformes. No cabe admitir, como he dicho, que esta epopeya (fragmentaria) haya conocido y mencio-

nado a Abraham. Sino que fue por combinación con la historia de Melquisedek como Abraham entró en ese primer relato o, más bien, figura en él marginalmente. Tal como aparece en la actualidad todo el conjunto, tenemos que considerarlo, a pesar de la mucha antigüedad de varios de sus elementos procedentes de la tradición, como un producto literario reciente y como fruto de una erudición artificialmente arcaizante; así lo denotan numerosos indicios. Entre ellos figura la denominación de Abraham como "hebreo". En tiempos antiguos "hebreo" no era un gentilicio, sino una palabra que durante el segundo milenio era en muchos países la designación frecuente de un estrato social inferior de la población. En el AT tal término se encuentra especialmente en boca de no israelitas o de israelitas hablando de extranjeros. Generalizada como gentilicio, se encuentra tan sólo aquí y en otro texto asimismo moderno (Jonás 1,9). Para más detalles sobre el problema de los hebreos, véanse págs 453ss.

14,17-20 El encuentro de Abraham con Melquisedek constituye la conclusión y el punto culminante de esta historia tal como ahora se ofrece en conjunto. Con todo, como fácilmente se puede ver, esta escena de Melquisedek (vv 18-20) ha sido asimismo insertada en el relato del encuentro de Abraham con el rey de Sodoma (vv 17,21-24), de suerte que la prehistoria literaria y la del contenido de los materiales de nuestro capítulo se presentan de modo aún más embrollado probablemente.

Como lugar de ambos encuentros se supone, a causa de II Sam 18,18, un valle de las cercanías de Jerusalén. El nombre de "Melquisedek" sólo es mencionado una vez más en el AT (Sal 110,4). "Salem" ha de ser equiparado a Jerusalén; por tanto, hemos de admitir que se evitó intencionadamente dar el nombre completo de dicha ciudad porque se hallaba demasiado ligado a las imágenes específicas de la fe de los tiempos posteriores. Así pues también "Salem" es un nombre artificial. Verdad es que Jerónimo pensó en un Salem situado al sur de Scytópolis (Besan); también se pensó en un Salem al este de Siquem. Pero como el salmo 110 religa la tradición sobre Melquisedek con el trono davídico, y también Sal 76,3 usa el nombre de Salem para Jerusalén, hemos de atenernos aquí a una identificación con dicha ciudad. La admisión de la existencia de un rey preisraelita de la ciudad de Jerusalén no ofrece la menor dificultad tras el

hallazgo de la correspondencia cruzada por los reyes de las ciudades siro-palestinenses y el Faraón, durante el siglo XIV (entre ella se han encontrado cartas de un príncipe jerosolimitano).

El nombre de Melquisedek es también paleocananeo con toda seguridad (cfr Adonisedek, Jos 10,1). Asimismo la acumulación en una persona de las dos funciones de sacerdote y rey no era rara en el antiguo Oriente (por ejemplo, en Fenicia). La noticia de un culto al "Dios supremo" *(el 'elión)* se halla de todos modos atestiguada de manera sorprendente por testimonios extrabíblicos. Probablemente aluda a la divinidad conocida por el "Baal de los cielos", cuyo culto se extendió de modo particular en Fenicia pero también en otras muchas partes [10]. El "Dios supremo" era la cúspide monárquica de un "pantheon" cuya complejidad hemos conocido gracias al descubrimiento de los textos mitológicos de Ras Shamra. Dice mucho el hecho de que se fomentase el culto a este *el 'elión* especialmente en la Jerusalén de la época paleocananea, esto es preisraelita. Pero lo más notable es que nuestro relato viese en el culto a este dios, algo emparentado con el culto a Yahwé; en la veneración del "Dios supremo que ha creado el cielo y la tierra", Melquisedek está muy cerca—tal es al menos la opinión sustentada por este pasaje—de la fe en ese único Dios del mundo, que sólo Israel conocía. Sí; el juramento de Abraham por "Yahwé, el Dios supremo" (v 22) parece presuponer incluso una identidad entre Yahwé y ese "Dios supremo". Empero es significativo que este "Yahwé" no sea textualmente seguro; los LXX lo ignoran y otros textos traen "Dios" *(ha'elohim),* término más neutral y menos comprometido desde el punto de vista teológico.

No existe ningún otro texto del AT donde aparezcan ejemplos de una apreciación tan tolerante, tan positiva, de un culto cananeo extraisraelita. Y sobre todo el homenaje rendido por Abraham a un ministro de un culto pagano, resulta algo totalmente inusitado desde el punto de vista de la fe veterotestamentaria en Yahwé. Desde luego la iniciativa partió de Melquisedek: él honra con un banquete al vencedor que regresa y pronuncia sobre Abraham la bendición de su Dios. Considera pues conscientemente al "Dios supremo" como quien ayudó a Abraham

[10] Cfr O. Eissfeldt, en: ZAW 1939, págs 1ss.

para que se alzase con la victoria, e ignora por completo los planes y misterios del Dios de Israel. Pero Abraham se inclina ante esta bendición y da a Melquisedek el diezmo, lo que implica reconocimiento de un derecho de propiedad y supremacía. (Existe una pequeña discordancia en el hecho de que Abraham impugne en los vv 22ss un derecho de propiedad sobre el botín; es claro que tal discordancia procede de la yuxtaposición de materiales diversos).

La escena de Melquisedek ha sido interpretada de modos diversos. Se presenta simplemente como un suceso; pero, con todo, hemos de admitir que es evocada con una intención particular con miras al lector ulterior. Si hubiéramos de tratarla como tradición realmente antigua, tendríamos que pensar en una explicación y legitimación de alguna relación contractual existente entre los israelitas y el rey de una ciudad cananea (cfr a propósito de esto Gen 21,23ss,32; 26,26-33). Pero no en modo alguno seguro, e incluso muy poco probable, que esta parte del relato proceda de una época tan remota. Más bien se esfuerza en relacionar a Abraham con el lugar donde se asienta el trono de David cuya existencia presupone ya, pues Melquisedek era según la concepción sacral cortesana el typos, es decir, el modelo primigenio y el precursor de los davídidas. (Sal 110). Si nuestro relato subraya el que Abraham pagase el diezmo, vemos ahí a Abraham inclinarse ante quien ocupa el puesto del futuro ungido.

Pero hay que aceptar que nuestro pasaje tiene además un mordiente más actual. Ya conocemos la sima que separaba la corte y la ciudad-templo de Jerusalén por un lado, y por el otro la población campesina de fe patriarcal y entre la cual el ungido de Yahwé que residía en Jerusalén no quiso durante mucho tiempo hacerse popular; esta población mostraba una actitud de gran reserva a causa de las cargas materiales y los impuestos que del ungido emanaban (cfr I Sam 8,11ss). Así pues es probable que el relato se dirija a circulos observantes de la población judía, de postura muy independiente, a quienes les resultaba difícil someterse al rey residente en la antigua ciudad pagana de Jerusalén, y que consideraban que su constitución patriarcal en tribus era una ordenanza dada por Dios. Frente a ellos el capítulo 14 expone: Abraham, aunque no se dejó adjudicar nada por ningún extranjero, se inclinó ante Melquisedek y le pagó el diezmo. Y este Melquisedek estaba ya muy cerca de la fe en Yahwé de la época israe-

lítica más tardía. Por ello los israelitas y judíos posteriores tenían buen motivo para someterse al ungido de Yahwé y pagarle el diezmo. Sea como fuere, lo más importante es que ya Abraham recibió la bendición del precursor de David y de los davídidas, y ya él se sintió obligado respecto al lugar y al rey de Jerusalén. Es manifiesto que nuestro capítulo orienta misteriosamente a Abraham, por la bendición de Melquisedek y el diezmo pagado a éste, hacia la salvación que Dios vinculará más tarde al trono de David mediante la profecía de Natán. En esta historia tan rica en reyes, Abraham sólo se inclina ante Melquisedek. Verdad es que Melquisedek surge como un extraño de su singular incógnito, y de su boca vienen las únicas palabras sacras que se pronuncian en todo el relato (Hellbardt).

14,21-24 Naturalmente el asunto traído con el rey de Sodoma contrasta de la más abrupta manera con esta solemnidad (por lo demás ¿vivía aún aquel rey después de lo dicho en el v 10?). Abraham rechaza con dignidad toda sospecha de que quisiese enriquecerse con bienes ajenos. Y cuando da al exigente rey lo que le pedía, aquella su orgullosa nobleza es exactamente lo contrario de su humilde pago del diezmo.

4. Promesa de Dios a Abraham, y alianza con él
c 15

**1 Después de estos sucesos acaeció la palabra de Yahwé a
Abram en visión: "No temas, Abram. Yo soy para ti un escudo.
Tu recompensa será muy grande." 2 Dijo Abram: "Señor, Yah-
wé, ¿qué me puedes dar, si camino sin hijos...?" 3 Dijo Abram:
"He aquí que no me has dado descendencia, y un criado de mi
casa me heredará." 4 Mas he aquí que la palabra de Yahwé fue
a él: "No te heredará ése, sino que te heredará uno que saldrá
de tus entrañas." 5 Y sacándole afuera, le dijo: "Mira al cielo,
y cuenta las estrellas, si puedes contarlas." Y le dijo: "Así será
tu descendencia." 6 Y creyó él a Yahwé, el cual se lo imputó
como justicia.**

**7 Luego le dijo: "Yo soy Yahwé que te saqué de Ur en Caldea,
para darte esta tierra en heredad." 8 El dijo: "Señor, Yahwé,
¿en qué conoceré que he de heredarla?" 9 Díjole: "Tráeme una
novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres
años, una tórtola y un pichón." 10 Le llevó él todas estas cosas,
y partiéndolas por medio, puso cada mitad enfrente de la otra.
Los pájaros no los partió. 11 Las aves rapaces bajaron sobre los**

cadáveres, pero Abram las espantó. 12 Y sucedió que estando ya el sol para ponerse, cayó sobre Abram un sopor, y le invadió el terror y grandes tinieblas. 13 Dijo a Abram: "Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierra ajena. Los someterán a servidumbre y los oprimirán durante cuatrocientos años. 14 Pero yo a mi vez juzgaré a la nación a quien sirvan; y luego saldrán con gran hacienda. 15 Tú [en tanto] irás en paz donde tus padres, serás sepultado en hermosa ancianidad. 16 Y a la cuarta generación volverán ellos acá; porque hasta entonces no se habrá colmado la maldad de los amorreos." 17 Cuando el sol se puso y se echó una densa tiniebla, surgió un horno humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos trozos [de las víctimas]. 18 Aquel día firmó Yahwé una alianza con Abram, diciendo: "A tu descendencia he dado esta tierra, desde el 'arroyo' [11] **de Egipto hasta la gran corriente, el río Éufrates: 19 los quenitas, los quenezeos, los cadmoneos, 20 los hititas, los perezeos, los refaítas, 21 los amorreos, los cananeos, los guirgaseos y los yebuseos."**

El texto de este capítulo es muy difícil de analizar desde el punto de vista de la crítica de fuentes [12]. Sólo es seguro que la "articulación principal" de este texto tan rico en articulaciones está entre los vv 6 y 7 (Wellhausen), pues efectivamente nos enfrentamos con dos relatos desde el punto de vista de la historia de los materiales. Son demasiadas las contradicciones como para que podamos considerar este capítulo un conjunto narrativo orgánico (v 5: es de noche; v 12: puesta del sol; v 6: la fe de Abraham; v 8: duda de Abraham, a la que Dios responde con una garantía tangible; etc.). Si hay que calificar la perícopa vv 7-18 (prescindiendo de la gran interpolación 13-16) como puramente yahwista, entonces se nos suscitarán grandes dudas respecto a la opinión sustentada por la crítica clásica de fuentes, según la cual el escrito elohísta comienza en los vv 1-6. El relato—de todas formas muy pobre en acontecimientos—está construido desde el punto de vista literario con formas coloquiales esencialmente, que es muy dudoso procedan del ámbito cultual (autopresenta-

[11] Cfr BH.

[12] Los aspectos esenciales sobre la distinción entre las fuentes J y E (con miras especialmente a la impugnación de la fuente E por Volz y Rudolph), en M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, páginas 20ss.

ción de Dios, oráculo de salvación, declaración de justicia)[13]. Resulta no poco disputable que fuese el Elohísta quien compusiese de modo tan inusitado un relato sobre Abraham. Además dentro de esta primera parte del relato campean notables duplicados e interrupciones; es claro que el texto ha sido reelaborado varias veces (el v 3 es paralelo al v 2; y el v 5 probablemente sea paralelo al v 4). Por mi parte ofrezco el texto—que parece escapar de modo definitivo a un análisis literario satisfactorio—tal como aparece en su forma actual; las diferencias de los relatos de uno y otro lado de la "articulación principal" ocuparán nuestra interpretación hasta en lo teológico.

15,1 La fórmula "acaeció la palabra de Yahwé a..." es tan rara en todo el Hexateuco como frecuente en la literatura profética. El narrador y el ámbito en el cual estaba viva esta tradición no podían representarse el trato entre Yahwé y Abraham más que bajo la forma de las vocaciones proféticas, transmitida por una "visión" y un apoderamiento proféticos (cfr 20,7). En el Hexateuco apenas se trata de visiones—prescindiendo de Balaam, Num 24,4, 16—. (En Job 4,12-16 se encuentra una maravillosa descripción de una visión nocturna—el v 5 del texto del Génesis ahora en estudio nos hace pensar en una de ellas—, recibida con intensa lucidez junto con extraños fenómenos psíquicos concomitantes).

Estas interpelaciones directas de Dios eran para los antiguos una cosa mucho más terrible de lo que puede comprender la piedad moderna; nada les causaba tanto espanto. Pero Abraham no debe dar cabida a ese terror del hombre primitivo ante la divinidad (cfr Gen 21,17; 26,24; 46,3, etc.). La metáfora que compara a Dios con un "escudo" proviene del lenguaje cultual (cfr Sal 3, 4; 28,7; 33,20). Entre el cúmulo de promesas patriarcales renovadas sin cesar, esta expresión resulta singular aquí también. La palabra que Lutero tradujo por "recompensa", significa de hecho "mérito", pero fue empleada por la literatura más tardía con el sentido religioso de don gratuito de Dios (Is 40,10; 62,11; Jer 31, 16). O ¿habrá que entenderla como contrapartida divina por la obediencia demostrada durante la migración de Abraham? No; porque según el rápido curso del relato la prueba de Abraham no

[13] O. Kaiser *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 15*, en: ZAW 1958, págs 107-118.

viene hasta después de esta promesa precisamente, la cual, aunque expresada de modo muy superlativo, escapa a cualquier presentificación concreta. El don no es propiamente Dios mismo —como tradujo libremente Lutero—sino en primer término la posteridad innumerable (v 5); sin embargo, esta palabra expresamente programática dio pie a los que vinieron después a pensar en toda la salvación y todos los bienes saludables de los que Israel fue consciente de haber sido beneficiario.

15,2-5 Abraham se mantiene, resignado, a la defensiva. Su descorazonado escepticismo ante la declaración que le promete protección divina y dones superabundantes raya casi con la blasfemia; sin embargo contiene a la vez una tímida tentativa de conducir la conversación hacia lo que propiamente es el objeto de la aflicción del patriarca: su falta de hijos. El final del v 2 es por completo intraducible (no conocemos el significado de *mšk* y *dammešek* no puede ser traducido por "damasceno")[14]. Probablemente Abraham se refiere a su siervo Eliecer (el nombre aparece únicamente aquí, en esta frase mutilada) que habría de heredarle a falta de un hijo habido de la carne. Israel no conoce una ley general para regular la sucesión en el sentido apuntado. Pero entre los llamados textos Nuzi (siglo XV aC; región del Tigris oriental) se encuentran bastantes contratos donde se estipula en caso de falta de prole la adopción de esclavos quienes a su vez contraían la obligación de dar al causante una sepultura conveniente. Abraham parece referirse ahora (v 3) o haber usado ya tal regulación. No es absolutamente seguro que el *holek* del v 2 pueda ser traducido sencillamente por "marchar a" en el sentido de morir, pues en hebreo es usado este verbo sin más adiciones sólo en el sentido de "ir". Si consideramos que es aquí donde tenemos ante nosotros el comienzo de la obra narrativa elohísta, resulta muy tentadora la hipótesis de que el lugar de esta conversación en la redacción original del relato sea todavía Mesopotamia (es decir, un exacto paralelo a 12,1-3) y que el sentido de

[14] Recientemente se ha propuesto ver en *mšk* un nombre más antiguo de Damasco, y leer haciendo una mínima variante en el texto: "Y el hijo de mi casa es el hijo de *Mešeq*, es decir Damasco." M. F. Unger, en *Journal of Biblical Literature*, 1953, pag 50.

la objeción de Abraham sería: me pongo en camino sin hijos (Galling).

El v 3 repite la misma idea, es claro que partiendo de otra fuente (nueva introducción de unas palabras de Abraham). Abraham, tendido hasta entonces dentro de su tienda, es invitado ahora a salir al aire libre y a contemplar el número incalculable de las estrellas como signo del incalculable número de sus descendientes. Esta invitación de Dios no significa en absoluto un alivio para Abraham, o salirle al paso a su descorazonamiento (a la manera como lo es, por ejemplo, la tangibilidad del ceremonial de la conclusión de la Alianza en los vv 9ss). Al contrario: al exponer Dios de manera gráfica y plástica la oscura promesa del v 1b, acrecienta su carácter paradójico.

15,6 Resulta notable que el relato propiamente dicho se interrumpa aquí, en este momento de tanta tensión. El narrador abandona en cierto modo a su personaje, que está contemplando el cielo estrellado, y se vuelve hacia el lector comunicándole juicios teológicos densísimos, sin describir en la persona de Abraham ni en Dios el proceso mismo sobre el que se basa su juicio. Si intentamos captar de algún modo, como por ejemplo el psicológico, eso que el narrador califica en su balance final de "fe" perfecta, el texto nos rehúsa todo apoyo; todo ocurre como si se ocupase de una cosa que escapa a cualquier clase de descripción. No se describe esa fe; simplemente se afirma. Exteriormente el hecho oculto de esa fe es más bien negativo, es decir consiste en un callar, en una escucha tranquila, en una contemplación sosegada.

Excursus

Hay en el v 6 tres conceptos que necesitan una breve explanación: el de la "imputación", el de la "justicia" y el de la "fe".

El *juicio de imputación* era originariamente, como nos muestran Lev 7,18; 17,4 o bien Num 18,27, una importante función de los sacerdotes, los cuales, como mandatarios de Dios, habían de calificar la víctima ofrecida en sacrificio. En el P tenemos todavía un gran número de esas fórmulas declarativas que expresan el resultado de ese juicio sacerdotal y comunican también al partici-

pante en el culto cómo estaban las cosas (cfr, por ejemplo, Lev 13, 17,23,28,37,44,46).

La *justicia* no es una norma ideal absoluta que se halla por encima del hombre, sino un concepto relacional; es decir el predicado "justo" es reconocido a quien se comporta correctamente respecto a una relación comunitaria existente, a quien hace justicia a las exigencias que le impone esa comunidad [15]. Esta relación comunitaria puede ser humana; pero son más importantes los documentos donde, como aquí, el concepto de justicia se refiere a la relación comunitaria establecida entre Dios y el hombre. Dios es justo en tanto que se vuelve hacia el hombre (es su iustitia salutifera). El hombre es justo en tanto que presta su aquiescencia a los ordenamientos de esta relación comunitaria instituida por Dios, como por ejemplo la Alianza o los mandamientos. Y así en Ez 18,5ss se muestra la estrecha vinculación existente entre la declaración de justicia y los mandamientos divinos—una serie de mandatos de tipo penitencial a los que sigue este dictamen cualificativo y liberador: "él es justo" (podríamos también decir aquí: "esto habrá de serle imputado como justicia") [16]—.

La *fe* es un "asirse a Yahwé" y se refiere por regla general a una futura actuación de Dios en el plano histórico-salvífico. Es un acto de confianza, un consentimiento en los planes de Dios respecto a la historia. Considerada desde la perspectiva de la actitud humana, la fe es más bien algo pasivo, un dar cabida al gobierno de Dios (cfr Is 7,4,9; 28,16; 30,15).

En nuestro texto la declaración de justicia no es comunicada dentro del ámbito cultual y por un ministro del culto, sino que se sitúa en la relación libre y totalmente personal entre Dios y Abraham. Pero sobre todo, dicha declaración no acaece en base a prestaciones, ni sacrificios, ni actos de obediencia; sino que a modo de programa, se declara que la fe es lo único que situó a Abraham en una relación justa respecto a Dios. Yahwé ha indicado su plan histórico: convertir a Abraham en un gran pueblo. Y Abraham "se ha asido" a dicho plan, es decir lo ha tomado en serio y se ha comprometido en él. Y así, según el juicio de Dios, adoptó la única actitud justa respecto al Señor.

[15] "Justo es aquel que se orienta hacia la comunidad", L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 1935, pág 16.

[16] Cfr *Theol. Literaturzeitung*, 1951, págs 129ss.

En cualquier caso el v 6 hace oficio de conclusión; con la frase donde solemnemente se puntualiza la justicia de Abraham, se lleva a un final feliz el suceso, lleno de tensión, de la vocación de Abraham por Dios. La perícopa no puede ser considerada como una "saga", aun cuando estuviese basada en antiguos materiales narrativos, dada la inusitada reflexión teológica que en ella encontramos. El v 6, que es la cumbre del fragmento, tiene carácter de una proposición teológica general. (Cfr además pág 232).

15,7-8 Por una parte es evidente que con el v 7 comienza un nuevo conjunto narrativo, pues según todos los pasajes análogos (Gen 28,13; Ex 3,6; 6,2) la autopresentación de Dios tiene sólo sentido al comienzo de una autorrevelación. Por otra parte es claro el esfuerzo del redactor por religar estrechamente con el anterior el acaecimiento que ahora va a describir, pues es difícil que con sólo el v 7 pueda comenzar un relato.

Esta divinas autopresentaciones en las que la divinidad se hace identificar de una u otra manera por los hombres (en el AT suele ser casi siempre mediante un hecho histórico conocido y ocurrido ya) son mucho más que una frase solemne. El ámbito vital del hombre estaba, según la fe de los antiguos, rodeado y determinado enteramente por potencias divinas a las cuales también el Israel posterior (sin por ello ser infiel al primer mandamiento) reconoció una cierta existencia y unas ciertas posibilidades de actuación (cfr, por ejemplo, Ju 11,24). Pero este mundo numinoso, que frecuentemente amenazaba al hombre, era polifacético y ambiguo en sus indicaciones; por eso era decisivo—ni más ni menos—para el hombre que era interpelado, que Dios saliese por sí mismo de su incógnito e hiciese conocer su voluntad para autodiferenciarse de todas aquellas engañosas seducciones y amenazas.

La idea de que Abraham es originario de Ur, en "Caldea", sólo es mantenida por el P, por lo que se considera aquí el nombre de este lugar una corrección armonizadora posterior (véase pág 191). La promesa de la posesión del país parece aquí una repetición del capítulo 12; en un excurso que haré más adelante (págs 231s), mostraré que desde el punto de vista histórico-salvífico tal promesa es original en este pasaje: más aún, aquí es donde por vez primera aparece dentro de la historia de la salvación.

15,9-12 Si hasta aquí los dos relatos de la vocación de Abraham (vv 1-6 y 7-18) habían recorrido formalmente un camino paralelo, ahora el segundo se desvía mucho; pues Dios no ofrece más explicaciones a la dubitativa pregunta de Abraham. Se va a actuar, simplemente; y por eso ordena Dios hacer los preparativos de un misterioso ceremonial. Trátase del rito de la conclusión de una alianza, conocido bajo formas análogas en numerosos pueblos antiguos. Como tantas veces sucede, sólo indirectamente podemos elucidar el sentido de este uso mencionado también en otras partes del AT (Jer 34,17ss).

Se cortan los animales en dos y se colocan los trozos encarados entre sí; quienes suscriben la alianza recorren el callejón que forman las dos mitades y así pronuncian contra ellos mismos una especie de maldición para el caso de que el pacto fuese quebrantado. No es seguro que la muerte de los animales haya que entenderla como sacrificio; más parece que no, dado que los trozos de carne no eran quemados ni comidos sino soterrados como cosa sujeta a una maldición. Lo sorprendente e impar en la historia de las religiones es que el propio Dios concluya un pacto de comunión con Abraham, siguiendo las formas que entre los hombres garantizaban la máxima firmeza contractual. (Más sobre la noción de alianza, véase la exégesis de 17,2).

El ataque de las aves de rapiña podría ser entendido como un mal agüero (Virgilio, Eneida III, 235ss); ¿o acaso son potencias malignas que quieren frustrar en el último momento la conclusión de la alianza? Es posible que aquel misterioso incidente aludiese a los obstáculos que se oponen a la realización de la promesa (Di). Maravillosamente se pinta con parcas palabras el espanto que se extiende sobre la escena a causa de la tensa expectación de lo que va a ocurrir. El sol se pone y Abraham queda sumido en las angustias y la modorra de un sueño prodigioso. "Tardema" es un sopor profundo donde quedan en suspenso las actividades del espíritu y de los sentidos (véase lo dicho a propósito de Gen 2, 21), pero que en determinadas ocasiones introduce al hombre en un estado de lucidez muy elevada, haciéndolo apto para recibir una revelación (Job 4,13; 33,15).

15,13-16 Las palabras pronunciadas por Dios en los vv 13-16 han sido consideradas desde hace mucho una interpolación (¿procedente del E?). A la descripción de los preparativos—puesta del

sol y sopor—hubo de seguir inmediatamente la teofanía. El amplio discurso de Dios interrumpe la descripción de los excitantes acontecimientos preparatorios, a la vez que pone de manifiesto que aquí Yahwé aduce ya con su palabra algo de lo que va a sobrevenir.

El fragmento indica el sombrío camino histórico que primero ha de recorrer la descendencia de Abraham antes de que se cumpla la promesa. La intención de estos versículos es clara; es una intención "etiológica", esto es, pretende aclarar un enigma: Abraham recibió la promesa, sin embargo habían pasado muchas generaciones y aún se hallaba muy lejos de haberse cumplido. Respuesta: eso no proviene de una falta de poder por parte de Yahwé. El dolorosísimo entreacto de la estancia en Egipto como extranjeros no era en absoluto un imprevisto; sino que Yahwé había tenido en cuenta todo ello desde el principio, pues el pecado de los amorreos (= aquí a población autóctona de Canaán) no había aún llegado a su colmo. Dios mide el tiempo de las naciones (Dan 2, 21). La culpa de los amorreos es considerada aquí con seguridad desde el ángulo de su depravación sexual (Lev 18,24-28). No resulta claro cómo se relaciona el dato cronológico ofrecido en el v 13 con Ex 12,40; y ante todo no cuadra con él la indicación del v 16, pues una "generación" *(dor)* no equivale a 100 años en el resto del AT. Abraham ha de morir antes en paz. La expresión "ir hacia su parentela" debe ser entendida en función de la tumba familiar; verdad es que aquí no aparece bien colocada puesto que Abraham había roto con su clan. Morir "a hermosa edad" como se acarrean a su tiempo las gavillas maduras (Job 5,26) pasaba en el AT por ser una gran gracia de Dios (cfr lo dicho sobre 25,8).

Esta perícopa se destaca vigorosamente, por su espíritu teorizante, del contexto donde se halla ahora inserta; la podemos describir en verdad como un muestrario de erudición en teología veterotestamentaria de la historia. Sus características son:

1) el aspecto universalista de la historia: Dios gobierna la historia mundial a la manera de una providentia generalis;

2) con el transcurso del plazo concedido a las naciones, éstas van madurando para el juicio inmanente en la Historia;

3) en la historia universal Dios persigue un plan especial respecto a Israel, su pueblo; pero el camino de la historia de la

salvación comienza bajando a las profundidades de la desilusión y del aparente abandono por parte de Dios;

4) Abraham-Israel debe conocer las misteriosas intenciones históricas de Dios; no debe sentir la historia como enigma, sino entenderla por la fe (cfr lo dicho sobre Gen 18,17ss).

15,17 Se describe con máximo realismo la teofanía que el relato había preparado subiendo gradualmente el interés. Columbramos no obstante una cierta reserva, pues el narrador evita identificar a Yahwé con aquellos extraños fenómenos que relata; la relación entre ellos y Yahwé queda sin aclarar. Al sobrevenir la oscuridad total los sentidos perciben algo así como un horno y una antorcha ígnea desplazándose entre los trozos de carne. No nos andemos preguntando demasiado qué puede significar este peregrino fenómeno como tal. Como el *tannur* (propiamente, el horno para el pan) tiene la forma de un cilindro hueco hecho con madera recubierta de arcilla, que se va estrechando hacia arriba (y a cuyas paredes exteriores e interiores iban pegadas las hogazas), se pensó que esta aparición había que interpretarla como prefiguración misteriosa de la divina montaña incandescente; es decir como alusión a la otra conclusión de una alianza en el Sinaí por Moisés. Pero procuremos que no se disipe en lo simbólico la intencionada densidad material de la aparición; y que no se desvíe hacia lo abstracto, por sumisión a un sentido inteligible para el hombre, el alcance de toda esta escena que radica en el don de una garantía plenamente real. La ceremonia se ha desarrollado sin decir palabra y ante la pasividad total del participante humano...

15,18-21 Al llegar al v 18 interpreta el narrador lo ocurrido, pero no indicando su alto "significado" sino puntualizando con objetividad casi jurídica el hecho de la conclusión del pacto de alianza y, luego, explicando protocolariamente el contenido de la garantía ofrecida por Yahwé a este propósito. Las dimensiones de la tierra prometida corresponden a la extensión del reino salomónico en época de su máximo florecimiento (I Re 5,1); con todo, no se indica como frontera meridional la "corriente" de Egipto (el Nilo), sino el llamado "arroyo de Egipto" (cfr I Re 8,65), es decir, el Wadi Arish entre Gaza y el borde oriental del delta del Nilo; por tanto, hay que enmendar consecuentemente el texto bíblico. Se considera una adición la enumeración de pueblos en

los vv 19-21; se ha puesto en ellos todos cuantos nombres antiguos se conocían (sobre los hititas, váase cap 23).

El relato de la conclusión de la alianza por Dios (vv 7-18) figura probablemente entre los elementos más antiguos de la tradición patriarcal. Hay que responder a la difícil pregunta de cuál era la religión premosaica de los antepasados remotos de Israel (es decir, antes de la fe en Yahwé) diciendo que era un culto al "Dios de los padres" [17]. En las comunidades cultuales premosaicas se transmitían con especial cuidado los nombres de aquellos con quienes comenzó aquel culto y a quienes había sido garantizada modélicamente la promesa y el gobierno de la divinidad. Abraham, Isaac y Jacob fueron aquellos primeros receptores de la revelación y los fundadores del culto al Dios de los padres. En caso de que también la idea de una "alianza" concluida con Abraham (véase páginas 255s) se remonte a tiempos tan remotos, habríamos de considerar el contenido de dicha idea como fragmento original de la tradición patriarcal. Habla en pro de esta hipótesis el hecho de que tal relato es de género totalmente distinto que las sagas locales palestinenses de aquella época, como por ejemplo Gen 16; 18; 28; 32. Pero no se excluye tampoco que la idea de la alianza llegase a Israel más tarde, y el narrador le atribuyese una fecha más temprana situándola en época patriarcal. Hemos de aceptar empero como seguro que la promesa de la posesión de la tierra cultivada constituye una parte integrante esencial de la antigua religión patriarcal. Sólo más tarde, es decir tras la conquista de Canaán, entraron los inmigrados en contacto con los santuarios locales y transfirieron a ellos las tradiciones cultuales sobre el Dios de los patriarcas. Fue así como se llegó a una fusión de estas tradiciones cultuales con las viejas sagas cúlticas de origen cananeo vigentes en aquellos lugares sagrados desde antes de la inmigración "israelita".

La promesa del Dios de los padres se refería a una descendencia copiosa y a la posesión del país. Hay que admitir sin embargo que la promesa de un territorio pretendió ser entendida originalmente de modo directo por completo y como algo inmediato; es decir no contó con un nuevo abandono del país y una segunda in-

[17] A. Alt, *Der Gott der Väter*, 1929.

migración. Y sólo merced a su inserción en el esquema de conjunto del Hexateuco (época de los padres = época de la promesa / o época de Moisés y Josué = época del cumplimiento) y particularmente a causa de la adición de los vv 13-16, se produjo esta ruptura propiamente dicha de la promesa incluyéndola en el capítulo 15.

La diferencia interna de las dos partes ahora soldadas en el capítulo 15 es muy considerable. Encontrábamos finalmente un verdadero relato de acontecimientos reales; ante todo un mínimo de acción; la descripción se elevaba en seguida hasta alcanzar dimensiones espirituales y concluía con la puntualización de un proceso también espiritual en Abraham por una parte y en Yahwé por la otra (v 6). En cambio a partir del v 7 la exposición pasa rápida desde el diálogo del comienzo a la conclusión de la alianza. De modo que en la parte primera la intimidad de Abraham es tomada en máxima consideración dado que su fe se concibe como decisión tomada con plena conciencia, mientras que en la parte segunda se extingue del todo ese aspecto conciencial de Abraham y todas sus percepciones sensibles: lo único importante es la venida de Dios y su actuación. Sin duda ambas partes son totalmente distintas tanto por su procedencia como por su género literario. Los vv 1-6 tienen un fuerte reflejo teológico y proceden de una época que también ha tomado conciencia de las cosas de la fe como problema; los vv 7-18 son antiquísimos, quizá se trata de una tradición que se remonta hasta la época misma de los patriarcas. Pero ¿quién podrá ignorar que estas dos partes, precisamente en esos sus contrastes, hacen que resalte de modo ejemplar la actitud humana respecto a la salvación que le es ofrecida, la actividad y la pasividad del que ha recibido la vocación?

5. Agar. Nacimiento de Ismael
c 16

1 *Saray, mujer de Abram, no le había dado hijos.* **Pero tenía una esclava egipcia, que se llamaba Agar,** 2 **y dijo Saray a Abram: "Mira, Yahwé me ha hecho estéril. Llégate, pues, a mi esclava. Quizá reciba un hijo de ella." Y escuchó Abram la voz de Saray.** 3 *Así, al cabo de diez años de habitar Abram en Canaán, tomó Saray, la mujer de Abram, a su esclava Agar la egipcia, y diósela por mujer a su marido Abram.* 4 **Llegóse, pues, él a Agar, la cual concibió. Pero luego, al verse ella encinta,**

perdió su señora consideración a sus ojos. 5 Dijo entonces Sa-
ray a Abram: "Mi agravio te concierne. Yo puse mi esclava en tu
seno, pero al verse ella encinta he perdido consideración a sus
ojos. Juzgue Yahwé entre tú y yo." 6 Respondió Abram a Sa-
ray: "Ahí tienes a tu esclava en tu mano. Haz con ella como me-
jor te parezca." Saray dio en maltratarla, y ella huyó de su pre-
sencia.
7 La encontró el ángel de Yahwé junto a una fuente de agua
en el desierto—la fuente que hay en el camino de Sur—, 8 y
dijo: "Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y adónde vas?"
Contestó ella: "Voy huyendo de la presencia de mi señora Saray."
9 "Vuelve a tu señora—le dijo el ángel de Yahwé—e inclínate bajo
su mano." 10 Y díjole el ángel de Yahwé: "Multiplicaré de tal
modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contar-
se." 11 Y díjole luego el ángel de Yahwé: "Mira que has conce-
bido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahwé
ha escuchado tu aflicción. 12 Será un onagro humano. Su mano
contra todos, y la mano de todos contra él; y se sentará sobre
la nariz de todos sus hermanos." 13 Dio Agar a Yahwé, que le
había hablado, el nombre de "Tú eres el Dios de la visión", pues
se dijo: "He llegado a ver aquí las espaldas de aquel que me ve."
14 Por eso se llamó aquel pozo "Pozo del Viviente que me ve".
Está entre Qadés y Béred. 15 *Agar dio a luz un hijo a Abram,*
y Abram llamó al hijo que Agar le había dado, Ismael. 16 *Te-*
nía Abram ochenta y seis años cuando Agar le dio su hijo
Ismael.

16,1-3 La historia de Agar se presenta con dos redacciones: el cap 16 (J), y 21,8ss (E). Sobre las diferencias entre ambas, véase páginas 300s. (En el capítulo 16 son atribuidos al P los vv 3 y 15-16). El v 1 tiene por función "exponer" de la forma más escueta: circunscribe el problema que va a ser resuelto por el subsiguiente desarrollo de la acción, y presenta al lector los personajes que son propiamente actores en esta historia y contribuirán de modo diversísimo a complicar la trama. El narrador menciona simplemente el hecho primordial de la esterilidad, pero el lector, que ya conoce los caps 12; 13 y 15, cala en seguida el verdadero problema: el retardo; sí, el fracaso de la promesa hecha con tanto aparato.

Sara formula este hecho en toda su acuidad paradójica: el propio Yahwé ha hablado y actuado en este asunto, pues según la concepción veterotestamentaria de las cosas dar o negar la vida es algo que depende por entero de Dios (Gen 30,2; 33,5; Sal 127, 3). ¿No iban pues Abraham y Sara a verse sumidos en profun-

das dudas? Según la opinión tanto israelita como la de todo Oriente, no había para una mujer peor mal que la esterilidad. Aun hoy, una mujer estéril es entre los árabes una cosa vergonzosa sometida a veces a graves escarnios. Estas concepciones salidas del código del honor humano y las costumbres a las que ellas dieron origen, desempeñan también un papel en las historias patriarcales. Había un camino legítimo para solventar todas estas dificultades, y es precisamente el que Sara le propone a Abraham en el v 2b. Para comprender el conflicto que se va a desarrollar, hemos de tener en cuenta unos usos legales a la sazón extendidísimos [18]. La esposa podía traer al matrimonio una muchacha para su servicio personal, que empero no quedaba a disposición del marido en la misma calidad que sus esclavas propias que le servían de concubinas. Pero si en caso de esterilidad la mujer entregaba al marido esa su criada particular, quien naciese de ella era considerado hijo de su señora. La esclava alumbraba "sobre las rodillas" de su ama, de modo que el niño venía simbólicamente del seno de la propia señora (cfr Gen 30,3,9). Así pues la proposición de Sara se ajustaba por completo a lo habitual, desde el punto de vista del Derecho y de los usos y costumbres de la época. Sin embargo parece que el narrador ve ahí una falta grave (véase el "epílogo").

16,4-6 Todo sucede como debía suceder: Agar queda embarazada; pero no piensa en renunciar a la bendición de su preñez en favor de su ama; más bien la saborea como triunfo ante Sara: "El honor de la naturaleza brota en Saray salvaje y magnífico" (Pr).

Sara ve así amenazados todos sus derechos como esposa y como señora de Agar, y prepara el contraataque. El hecho de que no pida cuentas a Agar sino que se dirija a Abraham corresponde a la situación jurídica establecida a tenor de la cual Agar pertenecía entonces a Abraham, pues el mantenimiento de todo el orden jurídico doméstico era cosa del marido. (La locución *ḥamasí ʿaleja* no puede sin embargo ser traducida "caiga sobre ti la injuria que se me ha hecho", sino "la injuria que se me ha hecho te concierne"; es decir, a ti te incumbe y cae dentro de tu res-

[18] A. Heitzer, *Hagar*, en: *Breslauer kath. theol. Diss.*, 1934, páginas 54 y 61ss.

ponsabilidad el restablecer mi derecho; esta interpelación era la fórmula jurídica en uso para invocar protección legal). Sara lleva su contraataque hasta el fin: apela al juez soberano que ve todo cuanto está oculto. Su exaltación y apasionamiento la hacen ver ya a Agar ocupando su puesto y convertida en madre del heredero de la promesa y no le granjean precisamente la simpatía del lector—a pesar de sus derechos subjetivos—. Abraham ante eso rompe sus relaciones con Agar restableciendo así la antigua situación jurídica; tal es el sentido del v 6a. Agar pierde así su posición privilegiada; es "humillada". ¿Qué significa esto? Lo sabemos gracias al párrafo 146 del Código de Hammurabi. Estipula como pena para la sierva que habiendo concebido de su dueño un hijo se deja llevar por eso a equipararse a su dueña, el ser degradada a su antigua condición servil. También en Israel, a juzgar por lo que se dice en Prov 30,23, parece que se hicieron muchas experiencias enojosas al respecto.

Todos los acontecimientos aquí narrados se mueven pues dentro del marco de ordenamientos jurídicos muy antiguos y en consecuencia resultan protegidos por ellos. Pero la manera como ocurrió todo, la protesta de Sara y cómo Abraham entregó a Agar al resentimiento de su mujer, resulta muy poco halagüeña aun a juicio del narrador. "Abraham, cogido entre aquellas dos testarudas mujeres, desempeñó un papel poco airoso" (Gu). En cualquier caso el lector percibe en el hecho de que Agar adopte con su huida medidas extremas—es decir, en su abierta ruptura con la legalidad—una cierta lógica interna que empujó fatalmente a los acontecimientos hasta la catástrofe. Con ello el interés del lector se pone al rojo. ¡Cuánto embrollo por usar el Derecho y practicar la injusticia! ¿Qué será de Agar y sobre todo del hijo de Abraham? ¿Perecerá o se convertirá en heredero de la promesa?

16,7-8 El v 7 aporta por fin un topónimo (según Gen 13,18 hemos de suponer que el escenario de los acontecimientos narrados en los vv 1-7 fue Mamré). Por tanto, Agar tuvo que haber huido muy hacia el sur, pues el oasis—bien conocido por los lectores antiguos—estaba situado no muy lejos de la frontera nordeste de Egipto. (Sobre Shur cfr Gen 20,1; 25,18; I Sam 15,7; 27,8; posiblemente tal palabra no sea un topónimo sino la designación de la muralla fronteriza egipcia). Allí es donde el ángel de Yahwé sale al encuentro de la fugitiva y plantea a aquella futura madre

que se encuentra en una situación verdaderamente desesperada, la doble pregunta, plena de sentido, sobre su pasado y su futuro. No queda claro si Agar lo reconoció inmediatamente como un ser sobrenatural. Aquellos mensajeros de Dios—no nos los imanemos con alas—no eran reconocidos muchas veces al primer golpe de vista; pero los narradores pasan por alto el proceso psicológico de la identificación (cfr Gen 18,1; Ju 6,11ss). Agar logra poco a poco ver claro gracias a las sabias palabras de su interlocutor

El ángel del Señor. La traducción "ángel" acarrea malentendidos por el hecho de que en el AT el término hebreo correspondiente designa a cualquier "mensajero" sea humano o divino, al igual que en el NT la palabra griega ἄγγελος no designa solamente a los "ángeles" (fue en latín donde la palabra *angelus* se convirtió en apelativo fijo de seres celestiales). En comparación con otras religiones, el antiguo Israel conoció relativamente pocos seres intermediarios que intervengan en el mundo de los hombres con una actividad efectiva. Ante el "celo" de Yahwé que todo lo penetra y su modo universalmente eficaz de conducir la historia, es muy difícil de imaginar un ámbito para la actividad de los ángeles. Por eso resultan tanto más sorprendentes los pasajes que hablan de apariciones del ángel ("mensajero") del Señor. Resulta notable que en la concepción del pueblo el ángel no parezca un ser terrible, sino un divino enviado bondadoso y siempre dispuesto para ayudar, a cuya penetrante sabiduría nos sometemos con toda confianza. Él bate a los enemigos de Israel (II Re 19,35), ayuda a los profetas (I Re 19,7), se enfrenta con el mago enemigo (Num 22,22), protege y guía al pueblo (Ex 14,19; 23,20). El ángel del Señor aparece pues según estos pasajes, como el órgano de la graciable relación de Dios para con Israel; es la personificación de la ayuda de Dios a su pueblo.

Son muy notables los pasajes donde el ángel aparece en el ámbito de lo humano, no tanto actuando, como hablando o transmitiendo un mensaje; es decir, en las historias patriarcales ante todo. Aquí no hay diferencias netas entre el ángel del Señor y el propio Yahwé. El que habla—tan pronto Yahwé (cfr Gen 16,10, 13; 21,17,19; 22,11) como su mensajero (que se refiere a Dios en tercera del singular)—es claramente una y la misma persona. El ángel del Señor es pues una forma de manifestarse Yahwé. Es

el propio Dios en figura humana. Este tránsito con irisaciones alternativas entre un sujeto divino y un sujeto humano—los antiguos han hablado ostensiblemente de una doctrina de las dos naturalezas—es resultado ciertamente no involuntario de una elaboración interna, desde luego muy profunda, de tradiciones antiquísimas. Trátase en estos casos de tradiciones de lugares o santuarios, que en su redacción anterior hablaron de modo muy directo sobre apariciones altamente perceptibles ocurridas en determinados sitios. Posteriormente se quiso entender esto de modo que no fuese el propio Yahwé, sino su ángel, quien se apareció. Así pues tras la introducción del ángel del Señor en estas tradiciones cultuales hay una reflexión teológica expresa. La candorosa inmediatez de dicha relación con Dios queda un tanto limada por la introducción de esta figura intermediaria, sin que por eso sufra quebranto ninguno la inmediatez de la interpelación divina y de la actuación salvífica de Dios en el hombre. La figura del ángel del Señor tiene sorprendentes trazos cristológicos. Según Gen 48,16 es descrito como aquel que libra de todo mal. Es un typus, una "sombra" de Jesucristo.

16,9-14 Agar ha respondido a la primera pregunta con franqueza y altanería; a la segunda, no sabe qué contestar. Pero el ángel toma bien en cuenta tanto su pasado como su porvenir. Agar tiene que regresar junto a Sara; Yahwé no tolera el quebrantamiento de los ordenamientos legales (sobre el v 9 véase también el "epílogo" de nuestra exégesis). Su futuro hijo será un niño al que habrá de poner el nombre de Ismael ("Dios ha escuchado"), a causa de la misericordia de Dios que ha encontrado a Agar incluso en el desierto. Será un auténtico beduino, un "hombre-onagro" (*pere* = cebra), es decir, libre y salvaje (cfr Job 39,5-8), que consumirá belicosamente su vida en una guerra de todos contra todos—digno hijo de una madre rebelde y orgullosa...—. En esta descripción de Ismael hay un interés y una admiración sinceras por el beduino errante que no dobla su cerviz bajo ningún yugo; de acuerdo con el modo oriental de ver las cosas se describe aquí una humanidad de grandes cualidades. Pero no se dice ni palabra sobre la gran promesa hecha a Abraham.

Los apelativos con los que Agar procura confirmar este encuentro con Dios, resultan oscuros. Denomina "Dios de la visión" a la divinidad que se le ha revelado, con lo que alude probablemen-

te al milagro de que Dios haya visto a Agar y haya predicho a su hijo un futuro tan grandioso (Procksch: "Dios de la aparición"), pero el pensamiento gira en seguida sobre sí mismo: ella ha visto a quien la ha visto a ella (sobre el mirar a la espalda cfr Ju 13, 20ss; Ex 33,18ss). El "pues" que aparece en la frase es perfectamente lógico: sólo porque la divinidad se dejó ver, puede decir Agar algo sobre ella[19]. Es claro que aquí se trata de un antiguo *topónimo, al que iba ligada una tradición sagrada; pero notamos* que el relato se ha desgajado algo de su antigua apoyadura, pues esta variación etimológica del viejo topónimo constituye un juego de palabras con la tradición antigua, muy rico en reflexiones (véase un caso parecido en Gen 22,14). Ya no nos es posible identificar las localidades nombradas en este capítulo a excepción de Qadés, el conocido gran oasis a un centenar de kilómetros al sur de Beerseba. Sin embargo queda del todo claro que este relato, a juzgar por su intención etiológica original, procede del extremo sur de Palestina; allí nació y por allí circuló inicialmente. Y sólo cuando quedó incluido en la gran composición de los relatos abrahámicos, se desplazó más al Norte de modo que Hebrón se convirtió en punto de partida para la fuga de Agar.

Pero nuestro relato ha de ser calificado como complejo incluso en su forma pre-literaria, pues en él se entrelazan dos etiologías: una sobre historia de las tribus (¿qué se sabe del origen y el nombre de los ismaelitas?); y la otra sobre historia del culto (¿cómo llegó el oasis de Beerlajayroi a convertirse en santuario?). Estos dos elementos debieron de ser independientes cuando los comienzos de la formación del relato, con lo que se hace patente a qué época tan antigua se remontan los materiales de nuestro relato.

16,15-16 Al relato J le falta la conclusión. Con seguridad su final narró antes el nacimiento de Ismael y, desde luego, situándolo precisamente en la región meridional donde Ismael en efecto vivió. Pero como también el relato E paralelo (cap 21) entró posteriormente en la composición de las historias de los padres,

[19] Notemos no obstante que muchos exegetas han hecho suya la enmienda propuesta por Wellhausen, según la cual la frase difícil se debería leer: "¿... he visto yo realmente a 'Elohim' y 'he quedado con vida' tras mi visión?" (véase BH).

era preciso que Agar regresase primero a la casa de Abraham. El v 9 en particular—adición más reciente—forma la yunción entre los dos relatos sobre Agar, que hoy podemos considerar como dos acontecimientos separados en el tiempo. La antigua conclusión—no utilizable ya—del relato J ha sido sustituida por dos frases procedentes de la fuente P (vv 15-16). Estos dos versículos nos permiten percibir que el P mencionaba también, desde luego de manera brevísima, el nacimiento de Ismael.

EPÍLOGO

El capítulo 16 es por muchos motivos, típico del modo yahwista de relatar. La primera impresión que recibe cualquiera que se ponga a interpretarlo es desde luego la de enfrentarse con un acontecimiento de gran densidad y muy gráfico, pero que como ha perdido de vista al que allí lo introdujo, busca en vano una interpretación y se siente abandonado en un ámbito inmenso. Mas quien impaciente se pregunte por el sentido de dicho relato, habrá de plantearse primero la réplica de si realmente es seguro el que un relato como éste tenga un *único* sentido. Se ofrece aquí una narración amplísima, plagada por así decirlo de pensamientos intercalados; esto es evidente. El narrador deja campo libre a toda clase de pensamientos y consideraciones, y no se apresura en fijar al lector sobre una idea o un juicio. El centro de gravedad no radica ya en las etiologías; verdaderamente no se puede decir que el relato tenga la intención precisa de explicar cómo es que se llegó a la ciudad-santuario de "Beerlajayroi" ("del Viviente que me ve"). ¿Y los ismaelitas? ¿Les resultaban tan importantes a los contemporáneos del narrador como para que estos apeteciesen tener información sobre su origen? ¿Existía en época de Salomón y posteriores, una tribu ismaelita definida? Por lo demás la etiología ha quedado aniquilada al no nacer ya Ismael en la región desértica del Sur, que era su heredad.

No; la exégesis del estado actual del relato debe partir del contexto donde él se encuentra actualmente insertó, y que actúa probando un efecto retardador que hace crecer el interés. El lector que espera con Abraham el cumplimiento de la gran promesa, se ve sujeto a dilaciones pues Ismael no es el heredero de ella sino vástago marginal que se sale de la línea promisoria. El lector ha

vivido, pues, un intermedio notabilísimo, que posee un significado especial. La pregunta de por qué Ismael no es el hijo de la promesa, habrá de respondérsela el lector a sí mismo estudiando los acontecimientos. Abraham hubo de admitir y admitió (v 1) que Sara sería la madre del heredero de la promesa. A esto se opone un obstáculo insalvable a juicio de los hombres. Y esta amarga comprobación hace que se desencadene la actividad humana; las buenas intenciones humanas toman el asunto a su cargo; interviene la impaciencia y se encuentra una solución. ¡Cómo se complicó todo, yendo a dar finalmente en un callejón sin salida! Todo se ha embrollado, aun refugiándose en los ordenamientos legales. Y también se complica la cuestión tocante a la culpabilidad de Abraham, de Sara y de Agar. Pero la gran reserva del narrador al respecto, muestra que su propósito no es llevar al lector a emitir ante todo una opinión o incluso un veredicto condenatorio, sino más bien el de llevarle a una simple contemplación, a un escuchar.

Ninguna duda puede caber de que en tales historias el antiguo fondo narrativo se ha extendido hasta alcanzar una cierta validez general y típica. Es decir, se describen situaciones, pruebas, problemas y decisiones, a las que el lector ulterior habrá también de enfrentarse dentro del ámbito de sus relaciones con Dios. Si en Gen 12,10ss se narraba la traición de la promesa, una desatención como sólo la incredulidad puede engendrar, la presente historia de Agar nos muestra en cierto modo lo contrario: una fe mediocre que no quiere dejar el asunto al buen criterio de Dios y cree tener que echarle una mano. Todos los actores del drama aparecen bajo luces poco halagüeñas para ellos; y es Agar quien parece contar con más simpatías por parte del narrador (aunque haya sido ella quien faltó de manera más manifiesta contra el Derecho y la costumbre). Mas hay algo que el lector sí comprende: el hijo concebido altaneramente y por falta de fe, no puede ser heredero de la promesa. Será lo que tenía que ser: libre y rebelde, siempre envuelto en luchas de todos contra todos. Y hay otro contenido capital en este relato: Dios sigue asimismo a la que abandonó la casa de Abraham; y es gran maravilla que mantenga sus ojos puestos sobre esa humanidad que se halla fuera, que la abarque en sus planes históricos y que haya creado un oasis para Agar e Ismael también. "¡Oh tú, Dios que ve!" (Del).

6. **Alianza de Dios con Abraham. Se instituye la circuncisión**

17,1-14

1 *Cuando Abram tenía noventa y nueve años, se le apa-*
reció Yahwé y le dijo: "Yo soy El-Sadday, camina delante de
mí y sé enteramente (conmigo). 2 *Y yo establezco mi alianza*
entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera." 3 *Cayó*
Abram rostro en tierra.
Y Dios le habló así: 4 *"Por mi parte he aquí mi alianza*
contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. 5 *No*
será más tu nombre Abram, sino que tu nombre será Abraham,
pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido. 6
Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y re-
yes saldrán de ti.
7 *Y establezco mi alianza entre tú y yo, y con tu descen-*
dencia después de ti, de generación en generación: una alianza
eterna, a fin de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad.
8 *Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra de su extranjería,*
todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré su
Dios."
9 *Dijo luego Dios a Abraham: "Tú por tu parte, has de*
guardar mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en ge-
neración. 10 *Esta es mi alianza que habéis de guardar en-*
tre yo y vosotros, así como tu posteridad: todo cuanto sea
varón entre vosotros será circuncidado. 11 *Os circuncida-*
réis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza
entre yo y vosotros. 12 *A los ocho días será circuncidado*
todo cuanto sea varón entre vosotros, de generación en gene-
ración, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero
a cualquier extraño que no sea de tu linaje. 13 *Deben ser*
circuncidados el nacido en tu casa y el comprado con tu dine-
ro, de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza
eterna. 14 *Mas el incircunciso varón a quien no se le cir-*
cuncide la carne de su prepucio, esa vida será descastada de
su parentela, pues quebrantó mi alianza.

El capítulo 17 pertenece al P. Pero no tiene una estructura unitaria y un contexto homogéneo. Se perciben claramente una serie de suturas, que nos permiten deducir que se trata de diversas tradiciones P sobre la alianza abrahámica, que se fueron adjuntando hasta constituir finalmente un gran bloque. En la parte primera (vv 1-14) la vocación de Abraham corre esencialmente paralela al relato J (Gen 15,7ss). Pero ¡cuántas diferencias en la presentación de un contenido de suyo idéntico! El J había

troducido el llamamiento de Dios en medio de la situación humana de Abraham; situación que es ilustrada hasta en el plano psicológico por la réplica del patriarca y la descripción de su terror. Mientras que el P presenta la vocación de Abraham reduciéndola hasta el máximo a lo teológico. Es decir, en la perícopa 1-14 únicamente habla Dios; no relata ninguna palabra de Abraham, tan sólo se menciona en el v 3 su gesto de adoración. El anuncio de la vocación propiamente dicha y la promesa abarcan en el J el espacio de un versículo (15,7). En cambio aquí en el P leemos un largo discurso de Dios, pesado y prolijo, en el que se definen los contenidos teológicos de la alianza con Abraham no sin repeticiones o variantes. Así pues, para esta fuente la conclusión de la alianza consiste sólo en el discurso de Dios, que aparece suspendido firme y solemne sobre el vacío, como si dijéramos. Con cuánto sentido dramático había relatado el J la venida de Dios... Aquí no queda más que el "Dios apareció" del v 1 y el "se levantó" del v 22; la ausencia de descripciones sugestivas es total.

17,1 De todas las fuentes del Pentateuco solamente P posee una tabla cronológica (cfr Gen 5,11); proceden asimismo de P todos los restantes datos cronológicos de la historia de Abraham: Gen 12, 4; 16,3,16: 21,5; 23,1; 25,7,20. Sobre la autopresentación de Dios dando su nombre, véase la exégesis de Gen 15,7. El nombre *el šadday* aún no ha sido explicado satisfactoriamente desde el punto de vista etimológico. Los LXX lo suelen traducir con frecuencia (pero no aquí): "Todopoderoso". En la teología de nuestra fuente, la revelación de Dios como *el šadday* constituye una determinada etapa, pasajera desde luego, de la revelación a los patriarcas (Ex 6,3 "...*nunca fui conocido por ellos bajo mi nombre* de Yahwé"). Pero, curiosamente, el P no dice en qué consiste la diferencia teológica existente entre la primera etapa de la revelación y la que para Israel fue definitiva; a menos que todo quedase ya expresado en la revelación del nombre "Yahwé". Resulta con todo interesante el ver que también la fuente más moderna conoce una diferencia entre la fe de los patriarcas y la fe ulterior en Yahwé. Dicha fuente es incluso más precisa, pues en su esbozo teológico tiene conciencia de la mencionada ruptura en la historia del culto, mientras que el J denomina simplemente "Yahwé" al Dios de Abraham.

La interpelación propiamente dicha dirigida a Abraham, contiene dos imperativos. El P está más atento que el J a la obligación que incumbe a Abraham en el momento de la revelación. Le es tomada toda su vida, la cual en lo sucesivo ha de ser vivida delante del rostro de ese Dios que se ha revelado (la vida es un "peregrinar", un "ir de acá para allá"). La diferencia con las relaciones divinas de la primera época del mundo, queda dibujada de modo insoslayable mediante un cambio de preposición, pues Henoc y Noé marcharon "con" Dios (Gen 5,22,24; 6,9). La palabra que a partir de Lutero se ha venido traduciendo por "piadoso" *(tamim)* (ver las nuestras: "perfecto" Bover-Cantera, Biblia de Jerusalén) significa de suyo "enteramente" o "perfectamente"; desde luego no tiene sentido moral sino que se refiere a la relación con Dios, significa pues el carácter incondicional y completo de esa entrega a El. La exigencia—aquí muy resumida—quiere decir en su forma completa: "sé enteramente con tu Dios" (Dt 18,13). De modo semejante, es decir referido a la relación comunitaria entre seres humanos, encontramos ese "enteramente" empleado con el sentido de "sin segundas intenciones", "sin reservas de ninguna clase" (Gen 20,5).

17,2-3a Y ahora, Dios pasa a enunciar la alianza por él instituida. Una "alianza" entre hombres (o grupos de ellos) tiene como fin poner en orden la situación jurídica confusa en algún aspecto, existente entre dos partes, mediante la asumpción de obligaciones por ellas. Gracias a un ordenamiento jurídico, transforma en relación comunitaria saludable lo que antes era una situación peligrosa y poco clara. Para conseguirlo no es indispensable que las partes contratantes estén siempre en pie de igualdad mutua; al contrario, suele ocurrir con frecuencia que el más poderoso sea quien garantice al más débil una relación de alianza (Jos 9,6,11; I Sam 11, 1; II San 3,12; I Re 20,34 [20]). La palabra hebrea correspondiente queda no obstante mejor traducida por las nuestras "obligación", "promesa". Esta obligación puede ser aceptada unilateralmente por una de las partes; también, impuesta por una de ellas; también asumida por ambas en régimen de reciprocidad [21]. Aquí

[20] J. Begrich, en: ZAW 1944. págs 1ss.
[21] E. Kutsch, en: ZAW 1967, págs 18ss.

(y en Gen 15,18) se trata de la primera de las tres posibilidades. Dios se obliga; Abraham permanece como mudo receptor de la promesa.

Para la conclusión de una relación comunitaria de esa clase existía un rito especial y tradicional, algunos de cuyos rasgos conocemos gracias a Jer 34,18 y Gen 15,9ss. Pero mientras que el J estima que el propio Dios había concluido su alianza con Abraham bajo la forma dicha, en el P falta toda alusión al respecto. Ha sido cuidadosamente evitado incluso el verbo que describe tal ceremonia (*karat* "cortar"). Dios "da" o "establece" la alianza y su conclusión reside sólo en la palabra por El dirigida a Abraham. Propiamente el contenido de la promesa es una descendencia numerosa.

17,3b-6 Recibimos la impresión de que con el v 3a termina un pasaje que constituye una unidad de sentido. El enunciado de la alianza es emitido, y Abraham ha expresado su sumisión a él mediante un gesto mudo. El discurso de Dios que comienza con el v 4 tiene un contenido paralelo al precedente; tan sólo acentúa la expresión de la promesa divina al vincular con la conclusión de la alianza un cambio de nombre que él explica mediante un juego de palabras harto artificioso ("padre de una multitud de pueblos"). Aquí el P ha teologizado a posteriori una tradición doble referente al nombre del primer patriarca, pues lingüísticamente "Abraham" no es más que una elongación de "Abram", forma más sencilla que significa "mi padre (es decir, la Divinidad) es elevado". Al principio, tan sólo la tradición P contuvo este cambio de nombre. Pero con la combinación de fuentes diversas se le hizo al redactor necesario modificar la designación jehovista "Abraham" poniendo "Abram" en todos los textos anteriores al capítulo 17.

La promesa de una descendencia numerosa se completa aquí mediante una doble frase: Abraham se convertirá en naciones y de él saldrán reyes. Difícilmente alcanzaremos el sentido de esta promesa si pensamos ante todo en los ismaelitas, los edomitas y los hijos de Qeturá (Gen 25,1ss); pues la descendencia de la que estas palabras hablan no ha de ser buscada entre quienes se hallan fuera de la alianza de Dios; y tanto menos, cuanto que a Sara le son dirigidas iguales palabras (v 16). Más bien habría que pensar con B. Jacob (a propósito de este pasaje) en los prosélitos. Como ya pone de manifiesto el J, se ligaba con la vocación de Abraham la esperanza de una extensión universal de la salvación divina,

que rebasa el marco de Israel (Gen 12,3). También el P aporta este elemento de la tradición; pero aun cuando lo formula varias veces a modo de programa (17,16; 28,3; 35,11) su peculiar interés teológico reside más bien en el ámbito interno de las ordenanzas cultuales de Israel. Dicho elemento cuasi profético es transmitido conscientemente por el P, pues se hallaba anclado en la tradición; pero a la manera de un documento sellado, diríamos.

17,7-8 En el v 7 comienza mediante una nueva enunciación de la alianza otra perícopa con unidad de sentido. Aquí lo único nuevo es la afirmación expresa de que la alianza no se concluye sólo con Abraham sino con toda su descendencia a la vez; es decir, la novedad radica en su validez por tiempo ilimitado. Lo que cambia es sobre todo los bienes salvíficos que se mencionan: la tierra y una nueva relación con Dios. La principal tarea que ulteriormente ocupara al P serán las ordenanzas concernientes a esta relación con Dios y exponer sus formas cultuales. Pero ese "yo quiero ser vuestro Dios" no pertenece originariamente como elemento de la tradición a la antigua promesa hecha a los padres, sino que se trata de una anticipación de la promesa sinaítica, ya que las dos promesas verdaderamente antiguas hechas a los padres son *descendencia* y *tierra* (véase el epílogo a Gen 15). La relación curiosamente inmediata entre los patriarcas y el don salvífico de la tierra—les ha sido prometida, pero aún no es propiedad suya—no podía ser dejada en imprecisión teológica por el P, que la denomina "el país donde tú eres extranjero" (Gen 21,23; 28,4; 35,27; 37,1; cfr además el epílogo a Gen 23).

17,9-14 Si las perícopas 1-3a, 3b-6 y 7-8 dan cuenta de las "prestaciones" de Dios, los vv 9-14 se vuelven hacia lo humano, es decir, hacia lo que Abraham deberá observar en virtud de esta relación comunitaria que de ahora en adelante entra en vigor. Dicha perícopa es la continuación lógica de una de las declaraciones precedentes a propósito de la alianza, dada la constante mención de la "descendencia" en los vv 7-8. Dios "erige" la alianza (v 7), el hombre "la guarda" (v 10). Se exige pues una forma de postura por parte de Abraham respecto a lo que Dios ha instituido, la cual ha de realizar él mediante la circuncisión de todos los varones de su casa. También en las alianzas entre hombres se

implantaba un signo exterior por el que las partes contratantes se obligaban a guardar el pacto (cfr Gen 31,44ss). Así, según el sentido de este versículo, la circuncisión no es más que el signo de apropiación, de profesión en la revelación salvífica de Dios, y la señal de que se la acepta. Esta alianza se distingue pues de la concluida con Noé, en que vale para un círculo concreto de hombres cuya obediencia exige. Pero dicha obediencia no consiste en determinadas prestaciones legales, sino tan sólo en el reconocimiento y la aceptación del ofrecimiento divino. Abraham y sus descendientes no son respecto a la alianza miembros libres, por cuanto que quien rehúse su signo deberá "ser descastado de su parentela". Es difícil que con tal locución se aluda a la pena de muerte, que el P expresa de otra manera, sino más bien a una exclusión de la comunidad sacral, a una especie de proscripción que solía acarrear la perdición del condenado a ella.

Esta insistencia sobre la toma de postura consciente por parte del individuo respecto a la alianza, que exige de cada israelita una decisión y una responsabilidad personales, aparece en una fase tardía de la historia del culto veterotestamentario dado que todos los ritos más tempranos eran siempre colectivo-comunitarios y el individuo sólo participa en ellos como miembro de un todo. El cambio debió de estar ligado a la situación de Israel durante el exilio en Babilonia. Al quedar suprimidas las grandes ordenanzas cultuales, las fiestas, sacrificios, etc., que movilizaban a todo el pueblo, tuvo como efecto la súbita llamada al individuo y a la familia para que tomasen una decisión. La familia con todos sus miembros resultó entonces ligada personalmente al ofrecimiento de Yahwé, y como los babilonios (y todos los semitas orientales) no practicaban la circuncisión resultó que la observancia de dicho uso se convirtió en un status confessionis para los deportados a Babilonia; es decir, se convirtió en una cuestión perteneciente a su profesión de fe en Yahwé y en la divina dirección de la historia. El significado que adquirió así la circuncisión era ajeno todavía al antiguo Israel. Era un rito practicado sin duda desde tiempos remotísimos, pero que nunca hasta entonces había sido ligado de esa manera con el núcleo mismo de la fe. Cierto que en determinadas ocasiones se era consciente de que dicho rito separaba de los "incircuncisos" (es decir, de los filisteos; I Sam 14, 6; 17,26,30 entre otros), pero también existían otras interpretaciones (por ejemplo, Jos 5,2ss; y el antiquísimo relato de Ex 4,24ss

que escapa todavía a una interpretación satisfactoria). También la idea de un acto de purificación y consagración corporal debió de desempeñar un papel durante cierta época, pues si no nunca se habría podido ligar a él la exigencia espiritualizante de la "circuncisión del corazón" (Lev 26,41; Dt 10,16; Jer 4,4; 9,25; Ez 44,7).

Pero este modo de entender las cosas está todavía muy lejos de nuestro texto. En él la circuncisión tiene un carácter totalmente formal; es decir, la concibe como signo de la alianza, como acto de confesión de la fe y de aceptación de la voluntad divina revelada, sin que entre en consideraciones interpretativas sobre la línea de conducta en sí misma.

7. La promesa de tener un hijo 17,15-27

15 *Dijo también Dios a Abraham: "A Saray, tu mujer, no*
la llamarás más Saray, sino que su nombre será Sara. 16 *Yo*
la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. 'Lo' bendeciré,
y 'él' se convertirá en naciones: reyes de pueblos procederán
'de él'[22]." 17 *Abraham cayó rostro en tierra y se echó a*
reír, diciendo en su interior: "¿A un centenario va a nacerle
un hijo? ¿y Sara, la nonagenaria, va a dar a luz?" 18 *Y dijo*
Abraham a Dios: "¡Si al menos Ismael viviera ante ti!"
19 *Respondió Dios: "No; Sara tu mujer te dará a luz un*
hijo, y le pondrás por nombre Isaac. Yo estableceré mi alianza con él, una alianza eterna, de ser el Dios suyo y el de su
posteridad. 20 *En cuanto a Ismael, también te he escucha-*
do: He aquí que le bendigo, le hago fecundo y le haré crecer
sobremanera. Doce príncipes engendrará, y haré de él un gran
pueblo. 21 *Pero mi alianza la estableceré con Isaac, el que*
Sara te dará a luz el año que viene por este tiempo." 22 *Y*
después de hablar con él, subió Dios dejando a Abraham.
23 *Tomó entonces Abraham a su hijo Ismael, a todos los*
nacidos en su casa y a todos los comprados con su dinero—a todos los varones de la casa de Abraham—y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, como Dios le había man-
dado. 24 *Tenía Abraham noventa y nueve años cuando cir-*
cuncidó la carne de su prepucio. 25 *Ismael, su hijo, era de*
trece años cuando se le circuncidó la carne de su prepucio.
26 *El mismo día fueron circuncidados Abraham y su hijo*
Ismael. 27 *Y todos los individuos de su casa, los nacidos*

[22] Cfr BH.

en su casa, y los comprados a extraños por dinero, fueron circuncidados juntamente con él.

17,15-22 La perícopa 15-22 contiene una nueva promesa divina; pero no es en modo alguno paralela a la precedente. Esta promesa es mucho más concreta; consiste en una concisa predicción del nacimiento de un hijo, habido desde luego de Sara, y contiene además la indicación del nombre que ese hijo ha de llevar. Así pues en la serie constituida por los vv 1-14 de una parte y los vv 15-20 de la otra, se diseña el progreso histórico-salvífico que en el J aparece entre Gen 15,7ss y 18,1ss. Efectivamente nuestra perícopa (vv 15-22) corresponde en sus rasgos fundamentales —naturalmente después de una extrema reducción a lo teológico— al contenido del capítulo 18: Sara, objeto del discurso de Dios - - promesa de un hijo - la risa - la pregunta incrédula - el término cronológico "al año próximo".

También Sara cambia de nombre, aunque sin que se indique el significado de tal cambio (lingüísticamente Saray no es más que una forma arcaica de Sara, que es más reciente y probablemente signifique "princesa"). La bendición de Dios es también aquí—cfr Gen 1,22,28—lo que produce el prodigio de la fecundidad física. Al contrario que en Gen 18,12, el tema de la risa ante la promesa que se hace, está aquí ligado con Abraham. Donde mejor aparece el modo con que este motivo circula en múltiples variantes a través de diversas narraciones es en los pasajes Gen 21, 6a y 6b. Pero la más singular de todas esas variantes es la que aquí ofrece el P. Por supuesto no debemos trivializarla ni disminuirla ("se regocijó" Jac, Del), y menos aún existen razones para ponerla en duda desde el punto de vista crítico (cfr Pr). No se debe aplicar al P el criterio de la credibilidad psicológica general, de modo tan unilateral. Esta risa de Abraham nos conduce en cualquier caso al límite extremo de lo psicológicamente posible. Unido al patético gesto de la adoración, es una risa particularmente escalofriante, más allá de toda broma, risa de una mortal seriedad y que mezcla estrechamente la fe y la incredulidad. La promesa recibida por Abraham con disposición de total reverencia "era tan violentamente paradójica, que no pudo menos de reírse sin querer" (Del). Abraham intenta esquivar lo que para él era inconcebible, y atraer el interés de Dios—el proceso es típico—sobre lo

que ya había sido dado y era más seguro: Ismael. Dios lo rechaza no sin cierta brusquedad. También Ismael será "bendecido", esto es, convertido en un gran pueblo; pero la alianza rige sólo para Isaac y su descendencia. Esta contraposición deja bien claro que la alianza ofrecida por Yahwé garantizaba además algo totalmente distinto de la grandeza demográfica.

17,23-27 Ya no le queda al P más que dar cuenta de la circuncisión, realizada aquel mismo día. Habla de ello con detalle (aunque sin resultar descriptivo) mostrando la obediencia de Abraham y su comunidad doméstica. Esta perícopa siguió originariamente a la de la promesa de la alianza y al mandato de circuncidarse (vv 1-15), pero quedó relegada al final de todo después de la combinación de dicho bloque con el discurso de Dios concerniente a Sara y a Isaac. De modo que nuestro capítulo 17 constituye un corolario teológico de tradiciones sacerdotales sobre la alianza de Dios y sus promesas a Abraham.

8. Dios en casa de Abraham 18,1-16

1 Apareciósele Yawhé junto a los terebintos de Mamré mientras estaba sentado a la entrada de la tienda, en lo más caluroso del día. 2 Alzando los ojos miró, y he aquí que tres varones estaban de pie ante él. Tan pronto como les vio, corrió a su encuentro desde la entrada de la tienda y se postró en tierra. 3 Y dijo: "Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego no pases de largo junto a tu siervo. 4 Que traigan un poco de agua y lavaos los pies, y tendeos bajo el árbol. 5 Voy a traer un bocado de pan para que reconfortéis vuestro corazón, y luego seguiréis adelante; que para eso habéis pasado junto a vuestro servidor." Y contestaron: "Haz como has dicho." 6 Fue, pues, Abraham apresuradamente a la tienda, a donde Sara, y dijo: "Apresta tres medidas de harina (sémola) [23], amasa y haz unas tortas." 7 Luego Abraham corrió a la vacada, cogió un becerro recental tierno y hermoso y se lo dio al mozo, que se apresuró a aderezarlo. 8 Después tomó cuajada y leche y el becerro que había aderezado y se lo presentó ante ellos, quedándose él mismo en pie esperando bajo el árbol mientras comían.

9 Preguntáronle después: "¿Dónde está Sara, tu mujer?" El

[23] Cfr BH.

dijo: "Ahí, en la tienda." 10 Dijo entonces uno: "Volveré donde ti sin falta el año que viene por esta época; y entonces tu mujer, Sara, tendrá un hijo." Ahora bien, Sara estaba escuchando a la puerta de la tienda, tras la que 'ella'[24] se escondía. 11 Abraham y Sara eran ancianos, entrados en años, y a Sara le habían cesado las reglas habituales en las mujeres. 12 Rióse, pues, Sara interiormente, y pensó: "Después de estar gastada, ¿voy a sentir voluptuosidad? ¡Y además mi marido es viejo!" 13 Entonces dijo Yahwé a Abraham: "¿Por qué se ha reído Sara y piensa: '¿De veras que voy a dar a luz, siendo ya vieja?' 14 ¿Es que hay algo extraordinario para Yahwé? En el plazo señalado volveré a ti el año próximo por esta época y Sara tendrá un hijo." 15 Sara entonces negó: "No me he reído"; pues tenía miedo. Mas él replicó: "Nada de eso. Sí que te has reído." 16 Levantáronse de allí los hombres y se dirigieron hacia Sodoma. Abraham fue con ellos para acompañarles.

El complejo narrativo que comienza con el capítulo 18 es yahwista y no termina hasta Gen 19,38; así pues es relativamente largo. Aun cuando basta una rápida ojeada crítica para darse cuenta de que en él han sido reunidos varios materiales de la tradición que originariamente eran independientes entre sí, su ligazón interna es tan íntima que las suturas—desde luego perceptibles todavía—no tienen otra función que delimitar las secciones que dentro del conjunto ofrecen un sentido unitario. Este conjunto narrativo es "de un consumado arte épico" (Di); espera del lector buena disposición para que verdaderamente se deje contar algo, es decir un espíritu abierto que le haga interesarse por pequeñeces marginales, y captar sutilezas y alusiones escondidas (el comentario de Gunkel es una verdadera obra maestra en cuanto a la valoración estética de este pasaje).

En este relato de 18,1-16 sólo existe una cierta oscuridad perturbadora que concierne a los visitantes, es decir a la relación entre esos "tres hombres" y Yahwé: en el v 1, se aparece Yahwé; en el v 2, Abraham ve "tres hombres". En el v siguiente, parece que habríamos de considerar que Yahwé era uno de esos tres personajes; suposición que se convierte en certeza en virtud de Gen 18, 22; 19,1, pues tras haberse separado de Yahwé, los "dos mensajeros" marchan a Sodoma. Pero más vale no hacer intervenir aquí la

[24] Cfr BH.

concepción del pasaje 19,1ss que pertenece a otra corriente de tradiciones. En el relato 18,1-16 la idea de que Yahwé se apareció acompañado de dos personajes no sólo no es la única concepción posible, sino que incluso no es la más probable: el hecho de que los tres acepten conjuntamente la invitación sería tan extraño, si es que se trataba de un séquito de honor, como el hecho de que sean los tres juntos quienes preguntan por Sara (v 10). Nos inclinamos más bien a opinar que Yahwé se aparece en ellos tres. Interpretación que no es inconciliable con el hecho de que el texto hable en singular allí donde nombra a Yahwé (vv 10 y 13), pues Yahwé sigue siendo uno a despecho de la forma concreta con que aquí se aparece.

Sin duda esta forma de aparición es tan extraña y tan única en su género dentro de todo el AT, que debe ser ligada con la singularidad de esta tradición y sólo a ella. De hecho estamos aquí ante uno de esos relatos muy extendidos por el mundo entero, que narran las visitas de seres divinos a los hombres. "Porque también los felices dioses en figura de extranjeros, tomando todas las formas, recorren con frecuencia países y ciudades, para ver los desafueros y las virtudes de los mortales" (Odisea, XVII, 485-7). La leyenda griega de la llegada de tres dioses, Zeus, Poseidón y Hermes, a casa de Hyrieo en Beocia, el cual también carecía de hijos, es especialmente cercana a este relato; tras haber recibido la hospitalidad de Hyrieo, le ayudan a lograr el hijo tan ansiado—Orión—que nació pasados diez meses. A la vista de tal semejanza hemos de pensar en alguna relación, que hoy nos resulta ya imposible de conocer, entre dicha leyenda y nuestro relato o mejor dicho con uno de sus estadios precedentes. (Otros ejemplos de leyendas de esta clase, en Gunkel). Las épocas en las que se consideraba la hospitalidad como la virtud por excelencia, son las que preferentemente cultivan este género de relatos (Gu)[25]. En consecuencia encontramos en todos ellos el tema de una prueba, de un acreditar buen comportamiento con extran-

[25] "La hospitalidad es el campo donde la religión de los orientales se manifiesta hacia los demás hombres con amor; y no sólo para con los miembros de la misma tribu o de la misma casa, o para con los compañeros de armas, sino para con el prójimo. De aquí que la hospitalidad sea la puesta en práctica y la expresión del temor de Dios en favor del hombre, del temor de Dios como tal" (H. Frey, *Das Buch des Glaubens,* 1935, pág 97).

jeros a quienes—al menos inicialmente—no se ha reconocido. Esta idea ha de ser tenida en cuenta al hacer la exégesis de nuestro relato (Hebr 13,2). Evidentemente Israel tomó dicha narración de los antiguos habitantes del país; se empezó contándola como un suceso de la vida de su antepasado Abraham y así, poco a poco, el tema quedó incluido en la fe en Yahwé. Pues para Israel la divinidad que se había hospedado en casa de Abraham no podía ser otra que Yahwé.

La frase introductoria establece de una vez para siempre el sentido de esta aparición de Dios. Verdad es que persiste cierta imprecisión en torno a la relación entre Yahwé y los tres personajes. Pero cabe preguntarse si tal imprecisión ha de ser achacada totalmente a cierta falta de libertad narrativa debida a esa remota tradición preisraelita que hemos mencionado; o si no corresponde más bien a las intenciones del narrador el tender en torno a Yahwé el velo del incógnito. Además esa vaguedad ofrecía al narrador la posibilidad de diferenciar gracias al envío de los dos mensajeros a Sodoma (19,1ss), la actuación de Dios sobre la tierra. En cuanto a estos antropomorfismos tan inusitados incluso en el AT (cfr nuestra exégesis al v 8), diré que el J, por otra parte tan liberal en estas cosas, hubo de considerarlos muy a propósito. La interpretación de la antigua Iglesia que veía en los tres visitantes una manifestación de la Trinidad, ha sido abandonada por la exégesis moderna. Y esto no sólo por la comprensión de la prehistoria de nuestro relato, sino sobre todo por la singularidad de este modo de aparición divina dentro de los restantes testimonios que el AT ofrece. En cualquier caso, el narrador se ha servido de esa triple presencia que le imponía la tradición del relato, para hacer una exposición muy personal y matizada, como ya he dicho, de la actuación de Dios (véase la exégesis del v 22).

18,1-5 Aunque el lector queda advertido de antemano sobre el verdadero tema de aquella notable visita merced a la frase introductoria, debe sin embargo considerar a los recién llegados—aludidos por ese "tres hombres" tan neutro que figura en el texto—con los ojos desprevenidos de Abraham. El lugar del suceso es Hebrón, más exactamente los terebintos de Mamré, luego convertidos en santuario célebre (cfr págs 210s). Abraham está sentado a la puerta de su tienda, que estaría plantada—como se sigue

haciendo en nuestros días—un poquito apartada del camino. Todo ocurrió durante los fuertes calores del mediodía, cuando se tiene por costumbre reposar. Con una sola frase el J nos ha puesto en situación y nos indica tiempo y lugar de lo ocurrido mediante unos datos que en vano buscaríamos en las historias de Abraham relatadas por el P (Gen 17). Gunkel ha captado bien la escena: los tres hombres aparecen súbitamente; Abraham no los ha visto llegar. "Lo divino se presenta siempre por sorpresa". Abraham corre a su encuentro, para cortarles el paso. Pero ellos al esperar parados, habían mostrado ya su deseo de ser recibidos por él. La invitación del patriarca es muy respetuosa (habla en tercera persona, evitando decir "yo") y a la vez encarecida. Los masoretas concibieron sus palabras de invitación como dirigidas a Dios y puntuan *adonay,* "Señor"; pero ¿cómo iba a serle posible a Abraham reconocer aquí ya a Yahwé? Por tanto, hemos de leer *adoní,* es decir como una expresión de simple cortesía equivalente a "señor mío". También es, sin duda alguna, una "fórmula de urbanidad" (Pr) la frase "si he encontrado gracia..."; claro que para el lector ya prevenido, tiene un doble y sutilísimo sentido. La prolija invitación queda cortada por una aceptación breve y casi condescendiente.

18,6-8 Los preparativos rebasan con mucho aquel ofrecimiento tan modesto ("un poco de agua... un trozo de pan"). Abraham comunica su celeridad a los acampados y todo el mundo se pone en movimiento. Amasar y cocer es cosa de las mujeres; los hombres se encargan de matar las reses. Por eso vemos al marido "correr" al rebaño y luego ocuparse de traer bebidas y otras cosas que acompañan al condumio. Durante la comida Abraham permanece respetuosamente en pie, y así vuelve la calma a la escena. El hecho de que Yahwé tome alimento como cualquier hombre, y acepte la invitación a "reconfortar su corazón" (v 5a; cfr Ju 19. 5) conturbó mucho a los exegetas antiguos y constituye una inusitada libertad por parte de nuestro narrador (cfr en cambio Ju 13, 16; Tobías 12,19). Ya Josefo (Ant I,122) entre otros, afirma que los seres celestiales sólo en apariencia comen.

18,9-16 Los invitados abordan sin rodeos el objeto de su visita. Resulta extraño que conozcan el nombre de Sara y la circunstancia de su esterilidad; pero más asombroso aún es la promesa

del nacimiento de un hijo. En la tienda, Sara no perdía detalle de lo que hablaban (cfr 27,5). La cuestión de si en el v 10b la puerta de la tienda estaba "detrás de él" (es decir, de Yahwé) o era Sara quien estaba "detrás de ella" (es decir, de la puerta) es respondida por los LXX en el primer sentido, y por los masoretas en el segundo. Lo que Sara oyó no pudo menos de divertirla; y rechaza en su fuero interno como absurda aquella perspectiva, con cierta acritud. De nuevo los forasteros dejan traslucir su ciencia divina al reprocharle sus pensamientos a Sara, a quien ellos no podían haber visto ni oído, como intencionadamente subraya el narrador. Se ha valorado como especial fineza del que relata, el que la reflexión de Sara, puesta ahora en boca de la divinidad quede despojada inopinadamente de su crudeza (no se repiten las expresiones *balá* aplicada a los vestidos viejos que se hacen jirones, y *'edná* "voluptuosidad sexual").

El relato alcanza su culmen con la frase "¿hay algo imposible para Yahwé?" Palabras que figuran en esta historia como piedra preciosa ricamente engastada, y cuyo alcance sobrepasa con mucho el familiar ambiente patriarcal del relato, pues son como un testimonio que apunta hacia la omnipotente voluntad salvífica de Dios. El narrador ha acentuado con vigor el contraste: primero, la risa incrédula y quizá un tanto fea; y ahora estas palabras que indignadas reprochan esa manera de pensar que desconfía de la omnipotencia de Yahwé. Es claro que Sara no ha renegado fundamental y conscientemente del Señor; su risa se queda más bien como cosa marginal, psicológicamente muy comprensible—y que es el modo con que la incredulidad suele tantas veces manifestarse—. De todas formas esta manera de concebir las cosas, magistralmente estructurada desde el punto de vista psicológico, no conduce al narrador a exculpar totalmente a Sara por su ignorancia de quiénes eran en realidad los visitantes. Tanto para el narrador como para el lector, el hecho patente, indiscutible y decisivo es más bien que alguien se ha reído de la palabra de Dios. El modo como el narrador considera aquí las cosas es de una antigüedad total.

Sara, puesta así en evidencia por los forasteros, abandona su escondite para negar lo ocurrido llena de confusión y aturdimiento. El motivo de aquella mentira tan desfachatada ("pues tenía miedo") es uno de esos sutiles psicologismos que tantas veces encontramos en el J (cfr 3,3ss). "El contraste entre esa mujercilla, ahora

medrosa y sacada fuera de su escondite, que quiere salir del paso mintiendo, y el 'no' áspero y recusatorio del Señor es un broche grave y eficaz de toda la escena" (Pr). Los visitantes que habían mantenido desde el comienzo hasta el fin una dignidad majestuosa, se levantan y se van. En la manera decidida de partir se vislumbra ya algo de la sombría meta de su próximo viaje.

EPILOGO

Por una parte, como acabamos de indicar, nuestro relato conduce derechamente a lo que sigue. El nombre de Sodoma ya ha sido pronunciado y descadena al final de esta escena un nuevo motivo de viva impaciencia. El episodio, cuyo centro es la aparición de Yahwé sobre la tierra, no ha terminado todavía; ni mucho menos. Pero por otra parte, el lector tiene la sensación de que con el v 16 hemos llegado a una cierta conclusión; ya hemos visto, que este corte está muy ligado a la prehistoria de los materiales narrativos, reunidos y combinados ahora en una composición extensa.

Cabe admitir que en un estadio muy anterior, cuando nuestro relato todavía estaba aislado, la promesa de un hijo le fue hecha por vez primera a Abraham. Luego, merced a la inserción dentro del gran fresco narrativo referente a este patriarca, el sentido del relato sufrió una modificación profunda, pues nadie podrá leer la promesa de un hijo hecha en el v 10, sin ligarla con Gen 12,2 y 13, 16; 15,18. La reiteración y la singular progresión de la promesa, contrasta empero con la situación externa de Abraham. Tras su migración a Canaán no se le abren de par en par las puertas del cumplimiento, sino que es el hambre quien le recibe allí. La comprobación de su esterilidad parece excluir a Sara de la maternidad, y el rodeo dado a través de Agar para conseguir un heredero no ha conseguido el beneplácito de Yahwé. Finalmente la ancianidad de Abraham descarta humanamente toda esperanza. Pero interviene Dios y renueva su promesa de manera muy precisa ("pasado un año").

Esta construcción del relato, un poco disturbada, es verdad, por la presencia de la narración paralela del P (Gen 17,15ss), pone en evidencia un problema: el del retraso de la promesa hasta el punto de que resulte aparentemente irrealizable. En consecuencia los relatos manifiestan un gran interés por la actitud humana, por las

tentaciones y pruebas a las que son conducidos los hombres por su calidad de receptores de la promesa. En nuestro relato es Sara quien por su risa contrasta con Abraham que escucha en silencio (la mujer como figura negativa de contraste, era un medio de dramatización muy del gusto de los escritores sagrados; cfr Job 2,9; Tobías 2,14; 10,4s). El silencio de Abraham, que deja margen a las reflexiones más variadas por parte del lector, resulta muy bello. No se sabe qué grado de certeza alcanzó después que germinasen en su corazón las primeras esperanzas, los primeros barruntos; pues el relato mantiene un delicado velo de misterio en torno a eso, dado que ninguna de las personas implicadas pronuncia una frase que verdaderamente defina su postura (un poco como en Ju 6,22; 13, 21s). Pero la narración sí busca mostrarnos que Abraham se comportó ejemplarmente con los forasteros. Sin que la promesa de un hijo deje de ser un verdadero obsequio ("el regalo por su hospitalidad", Gu), resulta importante que el narrador lo haga preceder por una cierta puesta a prueba a la que es sometido el beneficiario, y que se refiere a la observancia general de los mandamientos de Dios más elementales.

9. Monólogo de Dios 18,17-19

17 Yahwé se dijo: "¿Voy a encubrir a Abraham lo que voy a hacer, 18 siendo así que Abraham ha de convertirse en una nación grande y poderosa, y que en él van a ser benditas todas las naciones de la tierra? 19 Pues me he fijado en él, para que él mande a sus hijos y a su casa después de él que observen el camino de Yahwé, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Yahwé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido."

18,17-19 Nuestra puntualización de que en el v 16 (ver pág 255) es perceptible el final de un relato originariamente independiente, conduce de por sí a la cuestión de dónde comienza el próximo bloque narrativo soldado hoy en una vasta unidad. Este pequeño monólogo no puede haber constituido una unidad independiente, pues presupone lo precedente y lo que viene después; otro tanto cabe decir del famoso diálogo de los vv 20-33 el cual por su pobreza de acción (cfr la exégesis correspondiente) y su concentración sobre un elemento didáctico abstracto no puede de ningún

modo ser considerado una antigua unidad legendaria. En cambio podemos afirmarlo así bajo todos los aspectos, a propósito del relato 19,1ss.

Estamos pues ante un hecho: entre los dos grandes bloques de saga, Abraham-Mamré y Lot-Sodoma, se han insertado dos breves párrafos conversacionales que ciertamente no se remontan a tradiciones tan antiguas y donde podemos captar el pensamiento de nuestro narrador mejor que en los grandes relatos donde él quedaba muy ligado al tenor literal de la tradición. Podemos pues suponer que el narrador yahwista habla por cuenta propia en estos dos pasajes (cfr el caso análogo Gen 6,5-8; págs 140 y 209ss). Tanto aquí como allá el narrador se propone comunicarnos las reflexiones de Yahwé antes de un juicio divino. Contribuyen a ello los pasajes versículos 17-19 y vv 20-23 por su carácter muy meditado de conversación, que refuerza aún más su significado de programa teológico. Desde Wellhausen se ha venido considerando las más de las veces a estos vv 17-19 como relleno posterior; pero Noth ha mostrado que únicamente el v 19 debía ser tenido por tal [26]; se sirve en efecto de fórmulas teológicas ("observar la vía de Yahwé", "practicar la justicia y el derecho", "conocer" *yadá'* en vez de "elegir") que eran totalmente extrañas a los narradores más antiguos.

En esta perícopa se trata de una cuestión teológica importante: Dios no quiere que Abraham conozca por terceras personas la terrible catástrofe de Sodoma, sino que el propio Dios desea darle noticia de ella ya que le ha llamado a entrar en relación de íntima confianza con él *(yĕda'tiv* = "le he hecho un íntimo") a fin de que le sea también revelada la acción exterior de Dios en la historia, habitualmente oculta a los hombres. ¡Abraham debe comprender lo que acontecerá en Sodoma! El motivo de esta sorprendente intención de Dios nos viene dado de modo particular en el v 19: Abraham es investido de una función magisterial respecto a sus descendientes, y en ese sentido el suceso de Sodoma conserva un valor de advertencia ejemplar para todas las épocas (II Pe 2,6). El v 17 considera sin embargo—a diferencia del resto—que el juicio sobre Sodoma ya ha sido pronunciado,

[26] *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pág 259 (nota). Véase BH.

e incluso cumplido, mientras que según el contexto, Yahwé se encuentra todavía en un primer examen de aquella ciudad, desde luego gravemente sospechosa.

10. Abraham dialoga con Dios 18,20-33

**20 Dijo luego Yahwé: "Grande es la querella contra Sodoma
y Gomorra, y su pecado gravísimo. 21 Voy a bajar y ver si lo
han hecho todo, o no, según la querella que ha llegado hasta mí;
tengo que saberlo." 22 Se volvieron de allí los hombres y se
fueron hacia Sodoma, mientras Yahwé seguía en pie delante de
Abraham[27]. 23 Y acercándose, dijo Abraham: "¿De verdad vas
a aniquilar al justo con el impío? 24 Tal vez existan cincuenta
justos dentro de la ciudad. ¿De verdad vas a aniquilarlos? ¿No
perdonarás al lugar en atención a los cincuenta justos que existen
dentro de él? 25 ¡Lejos de ti hacer semejante cosa: dar muerte
al justo con el impío, y que el justo y el impío corran la misma
suerte! ¡Lejos de ti! ¿Es que el juez de toda la tierra no va a
hacer justicia?" 26 Dijo Yahwé: "Si encuentro en Sodoma cin-
cuenta justos dentro de la ciudad, perdonaré a todo el lugar en
atención a ellos." 27 Replicó Abraham: "En verdad es atrevi-
miento el mío al hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza.
28 Tal vez a los cincuenta justos falten cinco; ¿destruirás por los
cinco a toda la ciudad?" Y dijo: "No la destruiré, si encuentro
allí cuarenta y cinco." 29 Todavía insistió Abraham: "Tal vez
se encuentren allí cuarenta." Contestó: "No lo haré en atención
a esos cuarenta." 30 Dijo entonces: "Ea, no se enfade mi Señor
si sigo hablando. Tal vez se encuentren allí treinta." Y respon-
dió: "No lo haré si encuentro allí treinta." 31 Prosiguió: "En
verdad es atrevimiento el mío al hablar a mi Señor. Tal vez se
encuentren allí veinte." Respondió: "No la destruiré en atención
a los veinte." 32 Dijo: "Vaya, no se enfade mi Señor, y habla-
ré sólo esta vez. Quizá se encuentren allí diez." Y dijo: "No la
destruiré en atención a los diez." 33 Se fue Yahwé en cuanto
hubo acabado de hablar con Abraham, y Abraham volvió a su lugar.**

18,20-21 El misterio de los visitantes a quienes acompaña Abraham, se disipa. Yahwé introduce a Abraham en su confianza mediante una frase en la que habla abiertamente como protector del Derecho de todos los países. No podemos considerarla una desigualdad del texto, pues tras los hechos que se han desarrollado

[27] Cfr BH.

no podía Abraham conservar ninguna duda acerca de la verdadera identidad de sus visitantes. Graves querellas contra Sodoma y Gomorra se han alzado ante Yahwé. La palabra "querella" *(ze'acá)* es un término técnico jurídico y designa la petición de ayuda elevada por quien se siente gravemente lesionado en su derecho (también sabemos que en otras ocasiones se expresó diciendo: "¡violencia!" *ḥamás,* Jer 20,8; Hab 1,2; Job 19,7). Con este grito de auxilio (equivalente al antiguo "Zeterruf" del derecho germánico; véase lo dicho a propósito de Gen 4,8-10) se invocaba la protección de la comunidad jurídica. Pero todo lo que de estos llamamientos no era escuchado o era desoído, pasaba inmediatamente ante el trono de Yahwé, protector de todos los derechos (cfr Gen 4, 10). Por ende no se trata todavía para Yahwé de castigar a Sodoma, sino de la investigación de un caso desde luego grave. El proceso queda así incoado (Galling).

18,22 Y henos otra vez ante el problema de la relación entre Yahwé y los tres hombres. De hecho parece que aquí se plantea de modo diferente y más claro que en 18,1-16 (véase), pues según el v 22 los dos hombres se dirigen a Sodoma y sólo Yahwé se queda. Esto depende desde luego de que el narrador se puede mover y expresar con más libertad respecto a estos materiales narrativos relativamente más modernos. Pero ello no supone en absoluto que la relación queda dilucidada exclusivamente "*uno,* más *dos*", pues en 19,13 esos dos hablan como si ellos fuesen Yahwé; y esto resulta aún más claro en los vv 21s. Además el propio Yahwé había dicho que quería descender a Sodoma (v 21), intención que—es claro—no había quedado desechada o impedida por la marcha de los dos hombres. Por tanto no debemos forzar aquí las cosas buscando una explicación racional. Sea como fuere, lo importante sigue siendo que Yahwé en persona visitó a Abraham en su casa, mientras que respecto a Sodoma actúa de modo más velado, es decir a través de sus mensajeros.

En el v 22 se encuentra una de esas rarísimas modificaciones que los sabios judíos de la era cristiana se atrevieron a hacer por su propia cuenta en el texto bíblico (y que naturalmente han sido apuntadas con toda exactitud): la idea de que Yahwé se haya quedado en pie ante Abraham como si esperase algo, les pareció inconciliable con la dignidad de Dios; y por eso cambiaron la frase de modo que fuese Abraham quien

permaneciera en pie ante Yahwé. Sacrificaron así en aras de su medrosidad religiosa este gesto dubitativo de Yahwé que contenía una muda invitación a que Abraham hablase. Con todo, también hay quien ha defendido el texto enmendado como si fuese original.

18,23-33 Tenga presente el lector de la conversación que sigue, el lugar donde ésta se desarrolló: una de las alturas al este de Hebrón desde la que se divisa la ciudad pecadora, cobijada al fondo del valle sin presentir ni por lo más remoto la presencia de su juez y de su intercesor (cfr 19,27s).

Abraham ha comprendido el gesto de Yahwé y se acerca a él como quien tiene que proponer una cuestión urgente y que requiere discreción. El diálogo en sí—objeto de gran admiración, y de algunas burlas—desarrolla un grave problema de fe. Ciertamente para Abraham no se trata en concreto de salvar a Lot, ni siquiera concretamente de salvar a Sodoma; más bien se demuestra en Sodoma, como en un caso extremo de validez ejemplar, todo el propósito teológico que el diálogo envuelve. Tampoco se concibe aquí a Sodoma como una ciudad expresamente excluida del Pueblo de la Alianza, de modo que a los ojos de Dios rigiesen para ella otras normas que en Israel. Al contrario: Sodoma es aquí para Israel el ejemplo de comunidad humana sobre la que se vuelve la mirada de Dios para juzgarla. Como en cualquier juicio terrenal, la cuestión sería pura y simplemente: ¿es Sodoma culpable ("impía" *rašá'*) o es inocente ("justa" *çadic*)? Las expresiones "justa" - "impía" no deben ser tomadas aquí en el sentido generalizado y sumario de la doctrina sobre la justificación mantenida por el judaísmo tardío o por Pablo. No: el "impío" es aquel que ha sido declarado culpable por alguna instancia judicial a causa de determinado delito; y el "justo" es aquel que no ha sido encontrado culpable (cfr a propósito de este uso, Dt 25,1).

Pues bien, esta primera cuestión concerniente a Sodoma ha sido solventada ya en el momento de la conversación que analizamos; sin duda. Tanto Yahwé como Abraham saben cuál sería el resultado de la investigación y cuáles las consecuencias que se le seguirían a la ciudad por ello. Pero tras la primera cuestión hay una segunda, mucho más difícil desde luego; y ahí es donde interviene Abraham con sus súplicas (vv 23-25): ¿qué ocurrirá si

el resultado de la "investigación judicial" no es unívoco, es decir arroja una mayoría de culpables junto a una minoría de inocentes? Reflexión que tiene algo de revolucionaria, pues en las épocas anteriores Israel se sometía a la ley del castigo colectivo, tanto si se trataba de un veredicto divino como si se trataba de uno humano. Esta ley parte del principio de la profunda unidad de la comunidad sobre la que pesa el crimen, la cual constituye un ámbito vital vigorosamente definido y del que el individuo no puede segregarse sin más. Y esto rige tanto para el vínculo de sangre de la familia y de la tribu, como para la colectividad urbana; pues ante ellas el individuo con su responsabilidad subjetiva no es efectivamente libre (ejemplos: Gen 20,9; Jos 7,24ss; y en especial Dt 21,1-9). Sin embargo, el haber considerado este diálogo como protesta contra esta antigua manera colectivizante de pensar, ha sido un malentendido de vastas consecuencias. Esta especie de individualismo se manifestó de hecho en Israel bajo formas diversas, a partir del siglo VII concretamente (Dt 24,16 II Re 14,6; Ez 18,1ss). Mas no se debe considerar nuestra perícopa en función de dicha tendencia efectivamente individualizante, pues Sodoma no dejaba de ser para Abraham una colectividad homogénea unida por los vínculos de la sangre y un destino común.

Pero tampoco se trataba para Abraham de la salvación de los inocentes haciéndolos salir de la ciudad, merced a una protección especialmente reservada a ellos. Para Abraham se trataba de algo mucho mayor: de *todo* lo que estaba en juego en el "caso Sodoma". (Sólo la frase del v 23 desgajada de su contexto "¿aniquilarás al culpable con el inocente?", puede ser entendida erróneamente como individualista). El sentido de su pregunta es el siguiente: ¿Qué es lo que determina el juicio de Dios sobre Sodoma? ¿La maldad de los muchos, o la inocencia de unos pocos? Este planteamiento de la cuestión indica sin duda que en aquel diálogo se expresa una reflexión teológica muy original y penetrante; pero no en el sentido de un colectivismo que se abre camino hacia el individualismo, sino en el de un nuevo modo de pensar que va a osar sustituir al antiguo y colectivista: ¿no podrá una pequeña minoría de inocentes ser tan importante ante Dios, que gracias a ella se suspenda el castigo que amenazaba a toda la comunidad? "La ley de la solidaridad en la culpa, tiene su reverso en la ley de la representación vicaria" (Pr).

En el fondo, Abraham luchaba—claramente nos lo indica su

llamamiento al justo juez del universo—por una nueva interpretación del concepto "justicia de Dios". Según el modo veterotestamentario de pensar, la justicia no se manifiesta en la perfección de la acción, en el sentido de acercamiento a una norma ideal y absoluta: sino que una "acción justa" se define siempre en función de una relación comunitaria dada previamente bajo una u otra forma (véase lo dicho a propósito de 15,7). Yahwé también tenía establecida una relación comunitaria respecto con Sodoma. ¿Quedó ésta quebrantada—incluida la minoría inocente—por los pecados de la mayoría de sus habitantes; o se manifestará la "justicia" de Yahwé respecto a Sodoma, precisamente en que la ciudad será perdonada a causa de esos inocentes? Esta cuestión será presentada ante Dios por Abraham, no como postulado teológico sino como pregunta hecha con toda humildad y en medio de la mayor angustia. La excitación que siente le presta elocuencia; luchan manifiestamente en su interior el mandamiento del respeto a Dios y el problema de fe que con tanto empuje se ha planteado (cfr Jer 12,1). Al contrario que el hombre moderno, Abraham se sabe "polvo y ceniza" (Job 30,19; 42,6) y no se concede ningún derecho a entrar en razonamientos (Job 9,12; Dan 4, 32). Pero nos maravilla el ver cómo a lo largo del diálogo se crece ante la benevolencia misericordiosa de Yahwé, cómo va pidiendo cada vez más a esa su justicia indulgente, cómo se va atreviendo a ir cada vez más lejos hasta lograr el asombroso resultado de que un número minúsculo de justos sea más importante a los ojos de Dios que la mayoría pecadora, y puedan ellos detener el juicio. En Dios prevalece la voluntad de salvar, sobre la de perder.

La interrupción del diálogo al llegar a la cifra de "diez inocentes" ha dado pie a toda suerte de reflexiones. Pero hemos de preguntarnos si también en el espíritu del narrador se trata de una verdadera interrupción, o es más bien una forma de eludir la consecuencia final. El que tras el silencio de Abraham—esto es: tras su renuncia a seguir rebajando la cifra de inocentes desde diez a cinco, y luego a uno—queden pendientes más preguntas, no significa que el diálogo termine precisamente con una cuestión que sigue abierta. Es evidente que con la respuesta de Yahwé en el v 32 se ha llegado tanto para Abraham como para el narrador a un punto extremo; ya no se le podía ocurrir a Abraham ir más allá con sus preguntas. Y así, al no resultar una cosa que se cae

de su peso, algo que el hombre podía esperar obtener, el relato salvaguarda—a mi juicio—el singular y maravilloso carácter del mensaje que contiene: es uno el que procura la salvación y la expiación para muchos (Is 53,5,10). Además de Is 53 tenemos el pasaje Os 11,8s donde también se alude a esa última consecuencia que no ha sido sacada en el diálogo que ahora estudiamos: Dios no quiere destruir, sino que *su* corazón "se vuelca"; él es el Santo "en medio de ti" (cfr las palabras referentes a los inocentes "que están dentro [de la ciudad]" v 24b). Aquí el justo que salva, el santo no es un hombre; sino el propio Dios [28].

El relato del diálogo habido entre Dios y Abraham, lleva la pesada carga de un problema de fe; ostenta un "espíritu teorizante" (Pr). Pero así como hemos de preocuparnos más de lograr una exposición límpida de la intención que preside todo el conjunto, tanto menos hemos de aceptar la suposición de que dicho diálogo contiene a la manera de una disertación filosófica moderna, un solo sentido y una sola tesis que le sirven de punto de partida para su desarrollo. Este género de textos están siempre más o menos entreverados; se hallan abiertos hacia muchos aspectos y no admiten que les interprete de modo unívoco. Es seguro que la intención primordial de este texto no era glorificar a Abraham como intercesor paradigmático y profético ya; pero por otra parte, el narrador difícilmente podrá sentirse mal interpretado si leemos este fragmento—y otros más—bajo la perspectiva de la intercesión y del poder que ella tiene. Otra línea de pensamiento será la que nos conduzca al relato siguiente: tras una disposición así por parte de Dios para el perdón, todos considerarán justificadísimo el juicio sobre Sodoma.

La perícopa 18,17-33 no se remonta, como podemos ver, a una antigua saga; y eso la distingue de la mayoría de los relatos ofrecidos por nuestro narrador. Al igual que en 12,1-9 por ejemplo, tenemos ante nosotros interpolaciones introducidas por el J entre materiales narrativos antiguos. Aun cuando no sean debidos a su pluma, esas interpolaciones—dado su carácter de reflexión personal—están incomparablemente más cerca del pensamiento del J que los relatos antiguos propiamente dichos. Para la exégesis de conjunto de los relatos patriarcales, estas interpolaciones son es-

[28] K. Galling, *Deutsche Theologie*, 1939, págs 86ss.

pecialmente ricas en enseñanzas, pues nos muestran algo del espíritu con que se forjó el texto actual partiendo de esos relatos, y cómo hemos de leerlas y entenderlas hoy. El carácter poderosamente programático que dichas interpolaciones o intermedios poseen, es también para nosotros un rico indicio exegético del espíritu con que esos relatos antiguos han de ser interpretados. Todos los exegetas saben que muchos de ellos son accesibles tanto a una comprensión sumamente primitiva, como a una interpretación teológicamente fundada. Tenemos aquí un punto de apoyo hermenéutico.

11. Destrucción de Sodoma. Salvación de Lot
19,1-29

1 Los dos mensajeros llegaron a Sodoma al atardecer. Lot es-
taba a la puerta de Sodoma. Al verlos, Lot se levantó a su en-
cuentro y postrándose rostro en tierra, 2 dijo: "Ea, señores, di-
rigíos hacia la casa de vuestro siervo para pernoctar; lavaos los
pies, y de madrugada seguiréis vuestro camino." Ellos dijeron:
"No; haremos noche al aire libre." 3 Pero tanto porfió con ellos,
que al fin fueron a su casa y se hospedaron en ella. El les prepa-
ró una comida cociendo unos panes cenceños y comieron. 4 Aún
no habían conciliado el sueño, cuando los hombres de la ciudad,
los sodomitas, rodearon la casa desde el mozo hasta el viejo, todo
el pueblo sin excepción. 5 Llamaron a voces a Lot y le dijeron:
"¿Dónde están los hombres que han venido donde ti esta noche?
Sácalos, para que los conozcamos." 6 Lot salió donde ellos a la
entrada, cerró la puerta detrás de sí, 7 y dijo: "Por favor, her-
manos míos, no obréis mal. 8 Mirad, aquí tengo dos hijas que
aún no han conocido varón. Os las sacaré y haced con ellas lo que
os parezca; pero a estos hombres no les hagáis nada, que para
eso han venido a la sombra de mi techumbre." 9 Mas ellos res-
pondieron: "¡Quita de ahí!"; y añadieron: "Uno que ha venido
como forastero, ¿va a meterse a árbitro? Ahora te trataremos a
ti peor que a ellos." Y forcejearon con él, con Lot, de tal modo
que estaban a punto de romper la puerta. 10 Pero los hombres sa-
caron las manos, tiraron de Lot hacia sí, adentro de la casa, y
cerraron la puerta, 11 y a los hombres que estaban a la entrada
de la casa los hirieron de ceguera desde el chico hasta el grande,
de forma que no acertaban a encontrar la puerta.

12 Los hombres dijeron a Lot entonces: "¿A quién tienes
aquí todavía? Saca de este lugar al yerno, a tus hijos o tus hijas,
o a quienquiera que tengas en la ciudad, 13 porque vamos a des-
truir este lugar, pues es grande la querella contra ellos ante Yah-

wé, y Yahwé nos ha enviado a destruirlos"[29]. 14 Salió Lot y habló con sus yernos, los que iban a casarse con sus hijas, diciendo: "Levantaos, salid de este lugar, porque Yahwé va a destruir la ciudad." Pero sus yernos le tomaron a broma.

15 Al rayar el alba, los ángeles apremiaron a Lot diciendo: "Levántate, toma a tu mujer y a tus dos hijas que se encuentran contigo, no vayas a ser barrido por el juicio condenatorio sobre la ciudad." 16 Y como él se demorara, los hombres, por compasión de Yahwé hacia él, le agarraron de la mano, lo mismo que a su mujer y a sus dos hijas, le hicieron salir y le dejaron fuera de la ciudad. 17 Mientras los sacaban fuera, dijo uno: "¡Escapa, por tu vida! No mires atrás ni te pares en toda la comarca. Escapa al monte, no vayas a ser barrido." 18 Lot les dijo: "No, por favor, Señor mío. 19 Puesto que tu siervo ha hallado gracia a tus ojos, y me has hecho el gran favor de dejarme con vida, mira que yo no puedo escaparme al monte sin riesgo de que me alcance el daño y muera. 20 Ahí cerquita está esa ciudad adonde huir. Es una pequeñez. ¡Ea, voy a escapar allá—¿verdad que es una pequeñez?—y quedaré con vida!" 21 Díjole: "Bien, voy a consentirte también eso que dices, no arrasando la ciudad de que hablas. 22 Corre, sálvate allá, porque no puedo hacer nada hasta que llegues allí." Por eso se llamó aquella ciudad Soar. 23 El sol salía sobre la tierra y Lot acababa de llegar a Soar. 24 Entonces Yahwé hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego procedente de Yahwé. 25 Y arrasó aquellas ciudades, y toda la comarca con todos los habitantes de las ciudades y la vegetación del suelo. 26 La mujer de Lot miró atrás y se convirtió en columna de sal.

27 Levantóse Abraham de madrugada y fue al lugar donde había estado delante de Yahwé. 28 Oteó en dirección de Sodoma y Gomorra y de toda la región de la vega, y vio; he aquí que subía una humareda de la tierra, semejante a la humareda de un horno. 29 *Cuando Dios aniquiló las ciudades de la comarca, se acordó de Abraham y puso a Lot a salvo de la ruina, al arrasar las ciudades en que Lot habitaba.*

Hace mucho que sabemos que la historia de Sodoma es también una saga, antaño independiente. Ahora se encuentra inserta —así nos lo muestran su final y su comienzo—dentro de la gran historia de Abraham, como acontecimiento muy destacado (sobre la constitución de los relatos Abraham-Lot, véase el final de la exégesis correspondiente, págs 276s). Naturalmente el diálogo entre Dios y Abraham confiere al relato un nuevo factor de in-

[29] Ctr BH.

terés: ¿cuál será el resultado de la visita de inspección girada por los mensajeros? (La forma más antigua de la saga, sin duda mencionó únicamente el juicio contra Sodoma, que había sobrevenido a causa del desenfreno de sus ciudadanos que no se contuvo ni aun ante mensajeros de Dios. Pero ahora la visita misma de aquellos seres celestiales es un acto judicial y a la vez la última posibilidad que se le ofrecía a Sodoma de acreditar una conducta digna). Por otra parte, la venida de Yahwé a casa de Abraham, descrita poco ha, incita al lector a una comparación constante: en ambos casos tenemos una visita de huéspedes insignificantes en apariencia, a los que se invita a comer; en ambos casos tenemos una visita de Dios; pero en el uno es para salvar y en el otro para juzgar.

También la exposición de este relato es de una viveza y plasticidad inigualadas. Los acompañantes de Yahwé son denominados ahora "mensajeros" *(mal'ajîm)* y aparecen en esta historia netamente diferenciados de El; sin embargo también aquí se trasluce una concepción según la cual Yahwé es propiamente el sujeto que habla y actúa (vv 17 y 21; véase nuestra exégesis a Gen 18,22). Es bastante comprensible que Yahwé visite Sodoma veladamente, pues para todo israelita habría sido inadmisible que Yahwé se ponga en contacto directo con el pecado de Sodoma, aun a título de mera posibilidad. Pero es característico de la fe de Israel en Yahwé—que sabía que en definitiva es El, y no una potencia intermedia, el único que actúa (Amós 3,6; Is 45,7)—el que en un punto cumbre del relato sea el Señor quien hable y obre sin mediación ninguna (vv 17 y 21).

19,1-5 Los mensajeros han llegado a Sodoma con asombrosa rapidez. La preparación de la comida en Hebrón no había comenzado hasta mediodía; de modo que era absolutamente imposible para hombres hallarse en Sodoma hacia el atardecer (después de 60 km de penoso camino).

Lot se ha convertido ya en ciudadano de Sodoma, posee allí una casa y ha emparentado con la población autóctona. La visita se desarrolla de modo un tanto diferente a la de Hebrón, dado el ambiente urbano de la escena, y ello da pie al narrador para cambiar su exposición dándole otros detalles muy coloristas. Cuando los extranjeros llegaron, Lot estaba sentado precisamente en el espacioso paso que dejan entre sí las fortificaciones torreadas

de la puerta, que era donde los hombres solían encontrarse al caer la tarde (sobre las puertas con torres, cfr II Sam 18,24; a lo largo de la jornada se administraba allí la justicia y se celebraban mercados, Rut 4,1; II Re 7,1). El es el único que se levanta, va hacia ellos, y les invita a su casa. También en la presente ocasión los forasteros se muestran distantes y lacónicos; no han venido a visitar a nadie—al contrario que en Hebrón—, sino por otro motivo. Una oscura aprensión hacia los forasteros empuja sin embargo a Lot a hacerse más insistente, y ellos terminan por aceptar. Rápidamente se cuece una hornada (tortas ázimas). Cuando ya se preparaban para ir a descansar, los sodomitas cercan la casa para apoderarse de los visitantes ("desde los niños hasta los ancianos"). Hemos de imaginarnos a aquellos mensajeros celestiales como jóvenes en la flor de la edad, cuya belleza excitó grandemente las malas pasiones (Gu). En Canaán —que ya por entonces era un antiguo país con cultivos—estaban a la orden del día las perversiones sexuales más variadas. En todo caso, los cananeos les parecieron a los inmigrantes israelitas—ligados a costumbres y mandamientos patriarcales muy estrictos—seres desenfrenados; en especial por su culto erótico y orgiástico a las divinidades de la fecundidad Baal y Astarté (Lev 18,22ss; 20,13-23).

Es verdad que Sodoma ha sido en todas las épocas el ejemplo típico de la depravación más profunda que se podía mencionar en Israel, sin embargo la concepción que se tuvo de la forma particular que revistió su depravación no fue siempre la misma. Isaías parece haberla visto en el desorden reinante en la administración de la justicia (Is 1,10; 3,9), mientras que Ezequiel piensa en el orgullo, la gula y la indolencia (Ez 16,49); y cuando Jeremías habla de adulterio, mentira e impenitencia (Jer 23,14), parece que tampoco él se refiere directamente a hábitos contra natura, pues eso se hubiese expresado en el texto de manera distinta. Parece pues, que nuestro relato se queda un poco al margen de la idea que se había hecho popular en Israel sobre el pecado de Sodoma; no coincide del todo con ella. Aunque estas variaciones en la concepción que se tenía del pecado de Sodoma no pueden sorprendernos, dado que se produjeron en el decurso de un período de tiempo muy largo, hemos no obstante de preguntarnos si precisamente en este punto, y a la vista de la asombrosa semejanza de nuestro relato con el del "ultraje de Guibá" (Ju 19), no existiría

un parentesco e incluso una lejana dependencia entre ambas sagas. Quizá un antiguo relato, conocido en Israel, sobre una terrible violación del derecho de hospitalidad, fue puesto posteriormente en relación con Sodoma, ciudad que era considerada la sede de todos los vicios (la explicitación sobreañadida, "los hombres de Sodoma" v 4, podría explicarse como una adición de acuerdo con lo que acabamos de decir).

19,6-8 El relato vuelve rápidamente a su primer punto culminante. Lot sale valeroso fuera de la casa, cerrando la puerta tras él—cuando es preciso nuestro narrador entra hasta en los detalles más chicos—y trata de cambiar un daño extremo por otro; no le queda más salida. La fórmula "hermanos míos" no debe ser criticada como "excesivamente complaciente"; no es expresión de un sentimiento de especial amistad, sino que trata de recordar una situación de igualdad de derechos que permite a Lot entrar en tratos con la gente de Sodoma. Pero al hacerlo así, Lot ha pretendido demasiado. Los de Sodoma le recuerdan que es un extranjero y así le impugnan su derecho a presentarse como amigable componedor (así se debe traducir aquí *šafat,* al igual que muchas otras veces).

El discurso de Lot es patético y lleno de poesía ("a la sombra de mi techumbre", v 8b), como no podía menos de ocurrir tratándose de un hombre del antiguo Oriente que se halla en una situación decisiva. El desconcertante ofrecimiento de sus hijas no debemos apreciarlo bajo la óptica de nuestras concepciones occidentales. Al lector antiguo que sabía a quiénes quería Lot proteger así, había de conmoverle profundamente el que Lot no quisiera profanar bajo ninguna circunstancia el derecho de la hospitalidad, el que considerase a sus huéspedes más sagrados que sus propias hijas. Pero esta conducta a la que Lot se dejó arrastrar, difícilmente corresponde por otra parte a los sentimientos de los antiguos israelitas. Y sobre todo: sería desconocer a nuestro narrador el no creerlo capaz de someter al juicio de sus lectores una cuestión tan complicada. Lot ha intentado preservar mediante una proposición extrema la santidad del derecho de la hospitalidad, pero ¿no era eso un paliativo? ("En realidad la visita de los hombres de Dios revelaba la incoherencia en que Lot había vivido todo aquel tiempo" Fr). Efectivamente, el narrador esboza con gran arte una imagen de Lot que despierta nuestra simpatía...

pero que es la de un hombre amigo de las medias tintas. Y lo que luego nos será contado en 19,30ss ¿no debemos considerarlo a la vez como una *némesis* [venganza] de las hijas respecto al padre? (Jac).

19,9-14 Por lo mismo es un tanto cómico ver cuán rápidamente este gesto heroico se viene abajo, y cómo quien quería proteger a los seres celestiales se vuelve al instante en protegido suyo: lo agarran por detrás y vuelven a meterlo en casa a escape; al mismo tiempo hieren a los asaltantes con una ceguera milagrosa. La palabra empleada aquí—todavía no ha sido explicada desde el punto de vista etimológico—no significa desde luego una ceguera definitiva, sino una imposibilidad de ver con claridad, una especie de deslumbramiento (Jac), cfr II Re 6,18.

Con este cuadro de los sodomitas yendo de acá para allá fuera de la casa y viéndose obligados finalmente a desistir de su empeño, el relato se distiende un tanto. El narrador nos conduce al interior del edificio donde los visitantes desvelan su incógnito, pues para poder salvar a Lot y a los suyos han de darse a conocer como enviados de Dios. El pecado de Sodoma queda ya suficientemente probado, el grito de queja que se levantó por el derecho que los sodomitas quebrantaron (véase lo dicho a propósito de Gen 18,20) resulta confirmado por completo. La investigación de los hechos da fin; el juicio comienza. Lot ha creído a los mensajeros celestiales, pero en la avalancha de acontecimientos sólo indirectamente averiguamos su ida nocturna a casa de sus yernos para ponerles sobre aviso. (El v 14 podemos traducirlo: "aquellos que habían tomado [en matrimonio]"; y también: "aquellos que querían tomar...". Mas como las hijas aún vivían en casa del padre, esta redacción en futuro es decididamente más probable que la otra). "Pero apareció ante ellos como un bromista". Con esta puntualización del resultado totalmente negativo de aquella entrevista nocturna, el relato vuelve a ganar intensidad. Dentro de la estructura interna de la narración, esta frase tiene su análogo en la risa de Sara (Gen 18,12). Allá se trataba de una promesa de gracia, aquí de un juicio; pero tanto aquí como allá, el efecto de la palabra de Dios sobre los hombres es el mismo: los oyentes eran tan incapaces de aceptar el mensaje, que hasta les pareció ridículo.

19,15-16 Los acontecimientos y los diálogos que se desarrollaron entre la primera claridad del alba y la salida del sol, que fue cuando ocurrió la catástrofe, son descritos con magnífico dramatismo: los mensajeros metiendo prisa, Lot que titubea sin ninguna fuerza de voluntad y ha de ser agarrado de la mano juntamente con su familia y llevado a las malas fuera de la ciudad; y como telón de fondo, el terrible juicio de Dios que puede sobrevenir como un rayo en cualquier momento. Uno de los principales recursos de gran efecto que emplean los relatos J reside en su manera tan intensa de asociar al lector con el momento del día en que cada acontecimiento se produce: aquí es la tensión creciente a medida que amanece; en 18,1 era el bochorno del mediodía; en 15,7ss, la progresiva oscuridad del anochecer (Pr).

19,17-22 Es probable que la perícopa Gen 19,17-22 no apareciese en una redaccción anterior de este relato. Dada su orientación etiológica, tiene una cierta vida propia; y nos sorprende que en ella hable Yahwé directamente y sea directamente interpelado. Pero actualmente esta perícopa pertenece de modo inalienable a la historia que aquí se relata, pues el dato contenido en 19,30-38 y perteneciente al elenco de la narración principal, se liga con ella (v 30). El fragmento ahora en estudio desplaza el centro de gravedad del conjunto: desde el veredicto recaído sobre Sodoma, a la figura de Lot. Gracias a esta adición adquieren el salvamento de Lot y las circunstancias que lo acompañaron toda su preponderancia temática respecto a la descripción del castigo de Sodoma. Asimismo el significado teológico de este salvamento de Lot queda más subrayado merced a este hablar y este hacer tan personales de Yahwé. Tal cambio de estilo, insólito para nuestros gustos, no es un producto del azar: sólo Dios es competente cuando se trata de salvar a un hombre del juicio divino. Y también Lot por su parte se dirige a Dios directamente en la persona de los mensajeros (v 19).

La tensión llega al paroxismo. Lot se espanta al oír la orden de huir a la montaña, es decir a los montes de Moab que estaban al Oriente. Y suplica—en su agitación emplea atropelladamente demasiadas palabras—que se le permita refugiarse en una pequeña localidad de por allí cerca. Aquí el relato juega etimológicamente con el topónimo Soar (*miṣʻar* = "pequeñez"). Aún no

ha sido localizado el emplazamiento de aquel lugar (al sudeste del Mar Muerto).

La llegada de la catástrofe nos es descrita en los vv 23s mediante tres frases que yuxtaponen tres acontecimientos como si fuesen simultáneos: la salida del sol, la llegada de Lot a Soar, y la lluvia de fuego. (Frases de estructura gramatical muy sencilla, con sus respectivos sujetos destacados al comienzo de cada una; casi notamos el ritmo del relato que va haciéndose más lento).

19,23-25 Es muy posible que haya sido conservado por la tradición el lejano recuerdo de una catástrofe real. Quizá un terremoto de origen tectónico liberase gases (hidrógeno sulfurado) y también asfalto y petróleo. Al inflamarse estos materiales "todo el aire que había sobre la grieta recién abierta puede incendiarse súbitamente con facilidad" [30]. De hecho la región ribereña del Mar Muerto es todavía muy rica en depósitos de asfalto y azufre. Pero aquel suceso no puede ser relacionado con la formación del Mar Muerto, puesta ésta se remonta a una época geológica mucho más antigua. En cambio se ha pensado si más tarde un corrimiento de tierras no pudo haber provocado una crecida del Mar Muerto, desbordándolo hacia el Sur y provocando así una catástrofe en aquel antiguo territorio cultivado. Según lo dicho en Gen 13,10 nuestro narrador parece admitir que toda aquella comarca era una rica zona de cultivos antes de la catástrofe de Sodoma; y si bien el relato aquí no se orienta únicamente en sentido etiológico, induce calladamente a que el lector piense en aquel paisaje sumido en una quietud de muerte, tan conocido por todos.

Y así es como Sodoma entró en la memoria de Israel, como ejemplo imperecedero de un juicio total de Dios sobre una ciudad pecadora (Dt 29,23; Is 1,9s; 13,19; Jer 49,18; 50,40; Ez 16, 46ss; Os 11,8; Amós 4,11; So 2,9; Sal 11,6; Lam 4,6). En todos los pasajes que acabamos de aducir se mencionan siempre juntas Sodoma y Gomorra. En cambio, nos sorprende ver que nuestro relato hable tan poco de Gomorra y sobre todo que no dé al lector el menor informe sobre esta ciudad y sus particularidades.

[30] M. Blanckenhorn, en: *Ztschr. d. Deutschen Palästina-Vereins* 1896, páginas 1ss.

Pero el caso es que también ella fue destruida. ¿Cuál era allí, sin embargo, la relación entre malos e íntegros? La suposición de que el "y Gomorra" de Gen 18,20; 19,24s,28 es una adición tardía, está justificada. Todo ello es asimismo señal de que la tradición referente a Sodoma—preponderantemente profética—no se remonta de modo directo a nuestro relato (véase lo dicho sobre v 5), y sus raíces son otras. Tampoco está clara la relación que hay entre la tradición sobre "Sodoma y Gomorra" y la referente a "Admá y Seboyim" que es muy parecida (Dt 29, 23; Os 11,8). Algún redactor posterior añadiría aquellas ciudades, simplemente (14,2). El Libro de la Sabiduría de Salomón habla incluso de una pentápolis (Sab 10,6), al añadir a Soar.

19,26 El arte narrativo del AT está muy al corriente de las dificultades que envuelve una exposición sugestiva de acontecimientos globales, y por eso siempre que puede bosqueja de modo indirecto el conjunto mediante detalles; con ello el relato gana viveza. Así pues, nuestro relato se cierra con la descripción de dos hechos aislados que procuran al lector una perspectiva más sobre el horror de lo ocurrido. Son estos hechos la mujer de Lot mirando hacia atrás, y Abraham sumido en la contemplación del país devastado.

Es muy probable que el substrato de la singularísima muerte de la mujer de Lot, sea un antiguo tema legendario de tipo etiológico; es decir, que una curiosa formación rocosa haya dado pie a dicha narración. A causa de la potente erosión es fácil que surjan en aquellas comarcas unas como columnas de sal petrificada; columnas que luego desaparecen con rapidez parigual. Ya en épocas antiguas las gentes observaron tales formaciones rocosas e interpretaron que eran la mujer de Lot. Josefo (siglo I pC) llegó a verlas (*Arqueología* I, 11,4; cfr Sab 10,7). Pero más que el tema etiológico—al que no se apunta aquí directamente—, nuestro narrador sugiere otra idea a quien le lee: cuando Dios interviene inmediatamente en la tierra, ningún hombre puede adoptar una actitud de mero espectador (cfr lo dicho sobre 2,21; 15,12). Ante el cumplimiento de un juicio de Dios no hay más posibilidades que la de ser alcanzado por él o la de quedar a salvo; pero no hay términos medios, ni terceras salidas.

19,27-28 El fin del relato es bellísimo. ¿Qué puede añadir el narrador a todo lo ya dicho? Vuelve a conducirnos junto a Abra-

ham, a quien su conversación con Dios no le había procurado ninguna certeza tranquilizadora. Llegada la mañana se apresura a volver al lugar de su diálogo, para desde allí mirar hacia Sodoma. El anciano subido en el altozano se asoma escrutando el horizonte. Mas todo lo que puede ver, allá en el valle, es un nubarrón de humo negro sobre el sitio donde antes estuvo Sodoma. Cuadro mudo e inmóvil que es una soberbia conclusión de este relato tan lleno de dramatismo y movimiento.

Con esta frase terminal se funden en uno los relatos del cap 18 y del cap 19, antes independientes. Si reflexionamos sobre la enorme diversidad de contenido de ambos relatos, y en la parquedad de los medios empleados para religarlos estrechamente entre sí, nos haremos cargo de la maestría del narrador.

19,29 Este v 29 pertenece al P. Ostensiblemente es una sola frase donde se resume todo lo que ha pasado. Este versículo es buena prueba de cómo el P despoja hasta el máximo las tradiciones, cuando no se trata de ordenanzas sacrales de Israel. No pretende narrar—la frase presupone claramente que aquel acontecimiento es de todos conocido—, sino señalar los hechos divinos como tales. Así pues es Dios el sujeto de la frase principal y de la subordinada. Que Dios "se acordase" de Lot a causa de Abraham, es una concepción que no aparece así en el J. ¿Entendió el P la conversación entre Dios y Abraham como una intercesión en pro de Lot?

12. Las hijas de Lot
19,30-38

30 Subió Lot desde Soar y se quedó a vivir en el monte junto con sus dos hijas, pues temió vivir en Soar. El y sus dos hijas se instalaron en la cueva. 31 La mayor dijo a la pequeña: "Nuestro padre es viejo y no hay ningún hombre en el país que se llegue a nosotras, como es costumbre en todo el mundo. 32 Ven, vamos a hacer beber vino a nuestro padre, nos acostamos con el y así engendraremos de nuestro padre descendencia." 33 En efecto, hicieron beber vino a su padre aquella misma noche, y entró la mayor y se acostó con su padre, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni cuándo se levantó. 34 Al día siguiente dijo la mayor a la pequeña: "Mira, yo me he acostado anoche con mi padre. Hagámosle beber vino también esta noche, y entras tú a acostarte con él, y así engendraremos de nuestro padre descen-

dencia." 35 Hicieron, pues, beber vino también aquella noche a su padre, y levantándose la pequeña se acostó con él, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni cuándo se levantó. 36 Las dos hijas de Lot quedaron encinta de su padre. 37 La mayor dio a luz un hijo, y le llamó Moab 'con las palabras: "De mi padre procede él" '[31]. Es el tronco de los moabitas que perduran hasta hoy. 38 También la pequeña dio a luz un hijo, y le llamó "Hijo de mi pariente por la sangre"; es el tronco de los ammonitas, que perduran hasta hoy.

19,30-38 Este episodio es la coronación de la historia de Lot, que el narrador ha conducido desde el cap 13 de modo paralelo durante un buen trecho con la de Abraham. Ya no se volverá a hablar más de Lot. Como en todos los relatos de este tipo, los acentos son colocados con finura a despecho de lo escabroso del tema, y no se emite ningún juicio sobre lo ocurrido. Al reflexivo lector toca juzgarlos por sí mismo. El mismo comienzo exige ya un juicio harto decisivo: Lot no se quedó en Soar. El miedo a la proximidad de la ciudad sobre la que se había abatido el juicio de Dios, le empuja más hacia el Este, hacia las montañas de Moab. Pero ¿obró bien, después que Soar le había sido asignado como lugar de residencia por una especial gracia de Dios? Lot no se sintió allá seguro, y así se aleja cada vez más de los caminos que Dios había andado con él, para seguir su propia ruta llena de indecisión y vacilaciones.

Volvemos a encontrarnos a Lot en "la" gruta, evidentemente un lugar al que estaba ligada una tradición particular todavía conocida quizá por los lectores de la época. Allí, sumido en la inconsciencia de su embriaguez, se convierte en dócil instrumento de sus dos hijas solteras y sin hijos, las cuales merced a aquel comercio incestuoso con su propio padre suscitan una descendencia para aquella su familia amenazada de extinción. Los hijos que de ellas nacieron fueron tronco de los que posteriormente serían los ammonitas y los moabitas. Las explicaciones dadas a estos nombres no son más que juegos etimológicos, naturalmente. Desde luego son falsas para el caso de Moab, y en el de Ammón cuadran por casualidad con el significado lingüístico de dicho nombre. (La palabra *'am* tiene aquí todavía el antiguo significado

[31] Cfr BH.

de "hermano del padre", "pariente masculino más próximo", "parentesco"; significado muy frecuente en árabe pero rarísimo en hebreo).

La cuestión sobre el sentido de esta historia dentro de su actual contexto es más fácil de responder que la referente a sus peculiaridades dentro de la historia de las sagas. Con frecuencia se han inclinado los intérpretes a considerar los materiales que constituyen el substrato de esta tradición como producto de la chispa politiquera popular que con estos relatos degradantes en torno al vergonzoso origen de ammonitas y moabitas, buscaba desquitarse de cuantos males habían inferido a Israel aquellas potencias poderosas en ciertas épocas. Pero es más justo admitir que el sentido de la tradición que se encuentra tras el relato actual, fue desde el principio mucho más serio. Tendríamos que considerar así la perícopa Gen 19,30-38 como una tradición originariamente moabita, en la que se ensalza la bravía decisión de sus dos matriarcas. Nos empuja a esta interpretación el que nunca se avergonzasen lo más mínimo las hijas de Lot por el origen de sus hijos; antes bien, la publicaron abiertamente y la fijaron para siempre en el nombre que dieron a sus hijos. Estos por su parte, nacidos de semejante unión, "proclamaron orgullosos el heroísmo de sus madres y la pureza de su sangre: no fueron engendrados de semilla extranjera sino de un padre y de sus hijas; toda su sangre era purísima" (Gu). Incluso se ha llegado a suponer que nuestra historia podría ser un mito antiquísmo sobre el origen de la humanidad. Pero las palabras de la hija "no hay hombres en el país que se lleguen a nosotras" (v 31) muestra que Lot y sus hijas eran allí los únicos representantes de la especie humana. En tal caso tendríamos ante nosotros el mito de la concepción de los hombres por cohabitación del hombre primigenio con dos madres primigenias [32].

Pero las palabras de la hija se explican mejor basándonos en los usos orientales de la época (y de nuestros días) según los cuales un connubium sólo era posible dentro del marco de ciertas asociaciones y tenía que ser regulado según una cierta tradición. Lot había quedado separado de toda asociación con sus conciu-

[32] A. Lods, *La caverne de Lot,* en: *Revue de l'histoire des religions,* 1927, págs 204-219.

dadanos; además el narrador se representa la comarca a la que Lot se había retirado como totalmente deshabitada.

Sin duda el relato contiene mediatamente un severo juicio contra el incesto cometido en la casa de Lot, cuya vida desemboca así en una total bancarrota tanto interior como exterior. Pasemos revista a las diferentes etapas de su existencia: cuando sucumbe al encanto de la feraz comarca del Jordán, cuando no logra imponerse a los sodomitas con su propuesta, cuando es incapaz de tomar ninguna decisión por sí mismo ante el juicio de Dios y le es imposible confiarse a la dirección de los mensajeros y a la protección de Yahwé, cuando por último cede embriagado a las fuerzas biológicas... Es claro que el narrador, a pesar de su vinculación a una tradición antigua, ha dibujado un cuadro de gran cohesión interna. Como Abraham, Lot se puso en marcha por una promesa de Yahwé (Gen 12,4); pero abandona ese camino (cap 13)—desde luego le asistía aún la gracia del Señor—y acaba por salirse completamente de la mano de Dios conductora de la historia. Pero lo más sorprendente es el retrato psicológico tan homogéneo de su figura: se trata de un verdadero "retrato caracterológico". Una vez más, igual que en la historia de Agar, el interés se centra sobre la ruta seguida por los que se marchan, sobre los que dejan la casa de Abraham y se apartan de su camino. Reconocemos en ese interés la atmósfera espiritual libre y humana, que respiraba nuestro narrador (cfr págs 17ss, 33ss).

Comparada con la yuxtaposición necesariamente más o menos laxa, de otras antiguas unidades tradicionales, la serie de los relatos contenida en los caps 18 y 19 es inusitadamente homogénea. El cap 13 es inseparable de éstos, pues dicho capítulo carece de verdadera conclusión en sí mismo, y muy posiblemente nunca existió como capítulo sustantivo sino que sirve sólo de exposición preparatoria para los caps 18 y 19. De modo que el elenco de materiales contenidos en los caps 13, 18 y 19 debió de estar configurado y de ser narrado como conjunto homogéneo de sucesos, ya antes de su admisión dentro de la obra del yahwista. Explícase también así la unitariedad psicológica que penetra dichos materiales, mucho más difícil de lograr en la composición del gran relato de Abraham por ejemplo, donde se reúnen tradiciones de variadísima procedencia; por no referirnos al hecho de

que los antiguos no se planteaban tan agudamente la exigencia de la unidad y la credibilidad psicológicas del retrato de una persona importante.

13. Abraham y Sara en Guerar 20,1-18

1 Trasladóse desde allí Abraham al país del sur, y se estableció entre Qadés y Sur, morando como forastero en Guerar. 2 Abraham decía respecto a su mujer Sara: "Es mi hermana." Entonces el rey de Guerar, Abimélek, envió por Sara y se la llevó. 3 Pero Dios vino donde Abimélek, en el sueño de la noche y le dijo: "Date muerto por esa mujer que has tomado, porque está casada." 4 Mas Abimélek no se había acercado a ella y dijo: "Señor, ¿es que también al justo le matas? 5 ¿No me dijo él a mí: 'Es mi hermana', y ella misma dijo: 'Es mi hermano'? Con sencillez de corazón y con manos puras he hecho esto." 6 Y le dijo Dios en el sueño: "Ya sé yo también que lo has hecho con sencillez de corazón, y yo mismo te he estorbado de pecar contra mí. Por eso no te he dejado tocarla. 7 Pero ahora devuelve la mujer de ese hombre, porque es un profeta; él rogará por ti para que vivas. Pero si no la devuelves, sábete que morirás sin remedio, tú y todos los tuyos." 8 Levantóse Abimélek de mañana, llamó a todos sus servidores y contó a sus oídos todas estas cosas; los hombres quedaron muy atemorizados. 9 Luego llamó Abimélek a Abraham, y le dijo: "¿Qué es lo que has hecho con nosotros? ¿En qué te he faltado, para que trajeras sobre mí y mi reino un pecado tan grande? Has hecho conmigo cosas que no se deben hacer." 10 Y dijo Abimélek también a Abraham: "¿Qué te ha movido a hacer esto?" 11 Dijo Abraham: "Es que me dije: 'Seguramente no hay temor de Dios en este lugar, y van a matarme por mi mujer.' 12 Pero es que, además, es verdad que es hermana mía, hija de mi padre aunque no hija de mi madre, y ha venido a ser mi mujer. 13 Cuando Dios me hizo vagar fuera de la casa de mi padre, le dije a ella: Vas a hacerme este favor: a dondequiera que lleguemos, dirás de mí: es mi hermano." 14 Entonces tomó Abimélek ovejas y bueyes, siervos y esclavas, se los dio a Abraham, y también le devolvió su mujer Sara. 15 Y dijo Abimélek: "Ahí tienes mi país por delante: quédate donde te plazca." 16 A Sara le dijo: "Mira, he dado a tu hermano mil monedas de plata, que te han de servir para ti y para los que están contigo como una cobertura para los ojos; así que 'quedas justificada en todo'[33]. 17 Abraham rogó a Dios, y Dios curó a Abimélek, a su mujer, y a sus siervas, quienes volvieron a poder

[33] Cfr BH.

tener hijos; 18 pues Yahwé había cerrado absolutamente toda matriz en la casa de Abimélek, por causa de Sara, la mujer de Abraham.

El relato de los vv 1-17(18) ha sido unánimemente atribuido al E por aquellos que tienen en cuenta la existencia de dicha fuente. Desde el punto de vista del contenido, corresponde hasta en sus detalles a la perícopa J de los peligros en que fue puesta la mujer de Abraham en Gen 12,10-20. Por tanto la exégesis de este fragmento más antiguo ha de ser relacionada con la del más moderno, pues sólo comparando ambas redacciones, de matices teológicos tan distintos, es como se hacen ostensibles las respectivas particularidades. Nuestro relato E atiende más a las necesidades de un grupo lector reflexivo, sensible y más refinado desde el punto de vista teológico. En consecuencia se concentra ante todo sobre lo psicológico, es decir sobre las motivaciones psicológicas. En esta redacción del relato se habla, se explica y motiva más que en la otra. El acontecimiento en sí se presentó al lector por Gen 12,10-20 con toda su objetividad enigmática y ahora se hacen valer mucho más los numerosos discursos; queda pues un poco desplazado por las explicaciones y motivos que el narrador consideraba importantes para los lectores. Pero por otro lado existen en él también rasgos antiguos que faltan en el J. Para más datos resultantes de la comparación de ambas redacciones, véase el epílogo a la exégesis de este fragmento.

20,1 Ya no se puede decir a qué se refería en el contexto elohísta original ese "desde allí", ese punto desde donde partió Abraham (sin duda una etapa poco después de su llegada a Canaán). En cualquier caso, la historia de los peligros corridos por Sara estaba situada también en el E inmediatamente después de la recepción de la promesa. Ahora—es decir, tras la fusión con el conjunto narrativo J—hemos de relacionar con Mamré el dato topográfico contenido en este v 1. Es difícil decir si el episodio se relaciona directamente o no con los acontecimientos de Sodoma, de modo que éstos dieran pie para que Abraham cambiase de lugar (cfr Gen 19,30). Puede ofrecérsele al lector la idea de que Abraham quiso alejarse de los aledaños del lugar siniestrado. De hecho el narrador tenía que efectuar dicho cambio de lugar

pues en lo que sigue se compila una serie de tradiciones referentes a Beerseba. De suyo tenemos en este relato un hermoso ejemplo de la "trashumancia" que sigue siendo la regla de vida de los nómadas propietarios de ganado menor desde los tiempos patriarcales hasta nuestros días (véanse 219s). La caracteriza una cierta simbiosis con la ciudad, que era adonde aquellos seminómadas se veían conducidos necesariamente. Según Gen 33,18s: 34,1ss también Siquem ejerció una fuerza de atracción parecida, para comerciar y casarse. (Guerar se encontraba cerca de Gaza: su situación quizá sea la misma que la de la actual Tell-eš-šeria, al sudeste de Gaza); era una de aquellas numerosas sedes de dinastías, una de aquellas ciudades-estado, que junto con el territorio que de ellas dependía fueron tan características del cuadro político ofrecido por la Palestina pre-israelita, especialmente en la zona de llanura.

20,2-3 Es claro que el narrador se imagina una Sara mucho más joven. Merced a la inserción de nuestra historia en la composición J y su posterior vinculación al P—cfr 18,12; 17,17—se produjo una discordancia que los redactores no pudieron allanar. El narrador dice de manera general y lacónica que Abraham hizo pasar a Sara por hermana suya. Este hecho, presentado con tal brevedad, produce efectivamente una sensación menos chocante que la conversación habida durante el camino (Gen 12,11s) con sus consideraciones oportunistas rayanas casi en el cinismo. La mención de la entrada de Sara en el harén del rey es asimismo más escueta que en 12,14s. Y finalmente el asunto queda también suavizado un tanto, dado que, según la opinión de nuestro narrador, Sara era realmente media-hermana de Abraham. El matrimonio con una media-hermana fue desde luego prohibido por la legislación posterior (Lev 18,9,11; 20,17), pero aún caía dentro del campo de las posibilidades en época de David (II Sam 13,13). Esta noticia (v 12) es pues una tradición antigua. (¿Renunció el Yahwista a mencionarla en descargo de Abraham?)

20,4-6 La continuación muestra efectivamente que nuestro narrador conoce muy bien cuanto esta semiverdad tiene de capcioso. Pues ahora, al exponer el conflicto propiamente dicho, nuestra fuente se hace muy locuaz. La cuestión particularmente compleja de la culpabilidad ocupa el núcleo de su interés, de

modo que el centro de gravedad se desplaza claramente a otro plano. Si en la versión J se trató de manera singularmente exclusiva de la acción de Yahwé respecto a Abraham, a Sara y del rey extranjero, sin plantearse seriamente la cuestión de la culpabilidad, nuestro narrador por su parte se preocupa otro tanto—por lo menos—del aspecto humano del asunto: por Abimélek, el rey culpable-inocente, y su salvación; tanto como por Abraham y su curioso papel de mediador culpable. Casi podríamos decir: nuestro relato tiene dos caras, una antigua y moderna la otra. Es antigua la insistencia sobre la falta de Abimélek; el rey puso de hecho su mano sobre un matrimonio ajeno protegido absolutamente por la divinidad. Y esto es un hecho objetivo que se sitúa más allá de toda cuestión referente a su premeditación o su ignorancia, y que lo hace gravemente culpable. No sólo el rey sino sus súbditos además, responden colectivamente con él y corren gravísimo peligro de ser arrastrados a la catástrofe (v 9b). Con todo cabe la posibilidad de que el castigo que amenazó aquí al "reino", no deba ser concebido como punición colectiva sino como un "castigo a su jefe" con el cual un rey quedaba castigado en todo cuanto poseía [34]. Pero aun así, se trataría de una cuestión muy antigua.

Frente a todo esto tenemos ahora la avanzada reflexión sobre la ignorancia subjetiva, que hizo que Abimélek actuase de buena fe. El narrador pone incluso en evidencia la conducta personal irreprochable del rey pagano, para gran vergüenza de Abraham. Desde luego es una osadía por parte del narrador el honrar al pagano con una interpelación, con una conversación personal con Yahwé. Para los antiguos no cabía la menor duda de que Abimélek había ultrajado grave y objetivamente el matrimonio de Abraham; y así las palabras de Dios comienzan indicando este hecho y sus mortales consecuencias para Abimélek. Pero Dios sabía también que Abimélek no había obrado intencionadamente; el propio Dios le impide consumar lo peor, y le marca un camino de salvación al indicarle que Abraham interceda por él. Nuestro narrador considera a Abraham como portador de un ministerio de mediación y profecía, en virtud del cual goza de un especial acceso a Dios. Abraham queda facultado, sin parar mientes—esto

[34] Cfr II Sam 24,15ss; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1947, páginas 174ss.

es claro—en su no pequeña parte de culpa, para esta intercesión eficaz en pro de Abimélek, que objetivamente era culpable y subjetivamente era inocente. ¡Qué complicados caminos del pensamiento teológico nos presenta este relato...!

20,7 La calificación de Abraham como "profeta" *(nabí)* se explica por el origen de nuestra fuente, pues el E proviene probablemente de círculos próximos a ambientes proféticos, como se nos describe por ejemplo en II Re 2-4. Se trata de una fase durante la cual este movimiento se hallaba todavía mucho más estrechamente ligado a los santuarios y al culto, que en tiempos de los grandes profetas. Su función ministerial era pues menos la del anuncio de mensajes escatológicos, que la de la intercesión vicaria. Por ende en nuestro relato tenemos una anacrónica transposición a los primeros tiempos de Israel, del apelativo de una función cultual. La época posterior se representó involuntariamente a los patriarcas de un modo análogo al de sus contemporáneos dotados de un ministerio carismático.

Es conocida la predilección de esta fuente por las revelaciones oníricas; corresponde a una concepción teológica más afinada del acontecimiento de la revelación en sí (ver págs 31s).

20,8-18 El divino desvelamiento de la rara y peligrosa situación en la que había caído Abimélek, tuvo perturbadores efectos sobre el rey. Asimismo el consejo del Estado convocado al instante, no arrojó otro resultado que la consternación. Es muy bello el modo con que el narrador no minimiza la rectitud subjetiva del rey, y cómo muestra que en él y los suyos había algo que Abraham nunca creyó poder esperar de ellos: el temor de Dios.

Sólo su conversación y su discusión con Abraham hacen que Abimélek prospere en la comprensión de aquel misterioso asunto. Resulta humillante para Abraham el haberse dejado sobrepasar en temor de Dios por aquel pagano. Nuestro narrador expresa así una puntualización de mucho peso, que no sería fácil de aceptar por la orgullosa fe de Israel. El término "temor de Dios" ha de ser entendido aquí en su sentido general y antiguo: como reverencia y atención a las normas morales más elementales, cuyo severo guardián se sabía que era siempre la divinidad. Esta noción no contiene pues un elemento psicológico, sino que es simplemente un vocablo que significa "obediencia" (véase lo que más

adelante se dice a propósito de Gen 22,12; 42,18). Comparadas con la rectitud del rey extranjero, las excusas de Abraham que motiva su conducta en la inseguridad de su existencia nómada resultan un tanto pálidas. Y más aún si las comparamos con los honores y favores con los que Abimélek colma a Abraham y Sara: rebaños y servidumbre, invitación a que se hagan sedentarios, y sobre todo la "cobertura para los ojos" a Sara. Esta extraña expresión procede quizá del mundo del Derecho. Tal don tiene por efecto tapar los ojos a la crítica ajena, para que no puedan columbrar nada en Sara que le fuese desfavorable. También el que Abimélek llame a Abraham "hermano" de Sara es evidentemente una expresión jurídica y oficial; evita así que Abraham se vea en situación comprometida. Abimélek hace todo cuanto está en su mano para demostrar la honorabilidad de Abraham y Sara, pues nadie ofrece un regalo honorífico a seres deshonrados sin desacreditarse a sí mismo. (Nótese que en Gen 12,16 los regalos a Abraham fueron mucho más humillantes para éste).

Por intercesión de Abraham se aleja la maldición de esterilidad que pesaba sobre todas las mujeres de la corte (el v 18 es considerado empero por algunos una adición posterior). El don de la intercesión eficaz era según la concepcion antigua lo que convertía a un hombre en profeta (Num 12,13; 21,7; Dt 9,26; I Sam 12,19-23).

Sobre el papel ambivalente de un profeta culpable y sin embargo hecho por Dios mandatario suyo, cfr I Re 13,11ss.

EPÍLOGO

Es difícil encontrar una historia patriarcal que en cuanto a su contenido ideológico sea tan complicada y suscite tantos problemas como ésta. Y todo porque los materiales arcaicos han sido transformados por un narrador que, sin abandonar la herencia del pasado, vivía en una atmósfera de concepciones y exigencias más maduras, y escribía esencialmente para lectores más refinados. Por lo que atañe a lo que pudo pasar entre Sara y el rey, el J deja abiertas todas las posibilidades; mientras que el E excluye escrupulosamente la idea de que Sara pudiese haber sido tocada por Abimélek. Pero la novedad radica ante todo en el positivo interés por Abimélek, y en consecuencia por el problema

de su culpabilidad; esto es, por todo el conjunto de sus relaciones con Dios (su temor de Dios).

Podemos preguntarnos si este elemento vigorosamente reflexionado y que incita al lector a meditar, ha aprovechado al tema principal del relato. El acontecimiento divino objetivo—la preservación de la futura madre del heredero de la promesa—no se destaca aquí por su carácter enigmático y milagroso de modo tan intenso como en Gen 12,10-20, pasaje en el que este libre acto divino es presentado como algo que supera toda reflexión y consideración humana. Aquí el narrador se debatió con "problemas". Frente a esta pérdida tenemos un enriquecimiento del relato con rasgos nuevos. Con la cuestión tocante a si el rey pagano se pudo ver libre de su falta y de qué modo, entra en la historia un elemento totalmente nuevo desde el punto de vista teológico.

14. Nacimiento de Isaac. Expulsión de Ismael 21,1-21

1 Yahwé visitó a Sara como lo había dicho, e hizo Yahwé
por Sara lo que había dicho. 2 Concibió Sara y le parió a
Abraham un hijo en su vejez, *en el tiempo predicho por Dios.*
3 Abraham llamó Isaac al hijo que le había nacido y que le
parió Sara. 4 Abraham circuncidó a su hijo Isaac a los ocho
días, como se lo había mandado Dios. 5 Abraham era
de cien años cuando le nació su hijo Isaac. **6 Y dijo Sara:**
"Dios me ha dado de qué reír; todo el que lo oiga se me reirá."
7 Y añadió: "¿Quién le hubiera dicho a Abraham que Sara amamantaría hijos? ¡Pues bien, yo le he dado un hijo en su vejez!"
8 Creció el niño y fue destetado, y Abraham celebró un gran
banquete el día que destetaron a Isaac. 9 Como viese Sara que
'a su hijo Isaac'[35] embromaba el hijo que la egipcia Agar le había
parido a Abraham, 10 dijo a éste: "Expulsa a esa criada y a su
hijo, pues no debe heredar el hijo de esa criada juntamente con
mi hijo Isaac." 11 Sintiólo muy mucho Abraham, por tratar-
se de su hijo, 12 pero Dios dijo a Abraham: "No lo sientas ni
por el muchacho ni por tu criada. En todo lo que te dice Sara,
oye su voz; pues por Isaac llevará tu nombre una descendencia,
13 pero también del hijo de la criada haré un [gran] pueblo, por
ser descendiente tuyo."
14 Levantóse, pues, Abraham de mañana, tomó pan y un

[35] Cfr BH.

odre de agua, y se lo dio a Agar, 'le puso al hombro el niño'[36], y la despidió. Ella se fue y anduvo errante por el desierto de Beerseba. 15 Cuando se acabó el agua del odre, echó al niño bajo una mata, 16 y se marchó sentándose enfrente, a distancia como de un tiro de arco, pues se dijo: "No quiero ver morir al niño." Sentada, pues, enfrente, alzó el grito y se puso a llorar. 17 Oyó Dios la voz del chico, y el ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos y le dijo: "¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del chico en donde está. 18 ¡Levántate! Alza al muchacho y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación." 19 Entonces abrió Dios los ojos de ella, y vio un pozo de agua. Fue, llenó el odre de agua y dio de beber al chico. 20 Dios asistió al chico, que se hizo mayor y vivía en el desierto, y llegó a ser arquero. 21 Vivía en el desierto de Parán, y su madre tomó para él una mujer del país de Egipto.

21,1-7 El nacimiento de Isaac ha sido contado por todas las fuentes, naturalmente. De modo que, en la redacción final del Hexateuco, esta perícopa resulta muy poco homogénea pues es evidente que en ella figuran partes procedentes de la combinación de las tres fuentes. La más detallista es el P (vv 2b-5), que religa el relato al cap 17. Abraham da a su hijo un nombre y lo circuncida (cfr págs 245ss). El nombre de Isaac es, como la mayoría de los nombres hebreos de personas, un nombre-frase (en su forma no abreviada: *yiṣḥak'el)* y significa "la divinidad quiera sonreír [por el niño]". Pero la raíz de este nombre *(ṣaḥak* =reír) desborda ampliamente su sentido etimológico, para convertirse en tema de estas historias. Los narradores juegan con él, proponiendo libremente variaciones que le hacen tomar uno u otro significado (18,12; 17,17; 26,6a,6b).

La manera como Sara discurre a propósito de dicha palabra-eje, nos hace suponer que en las fuentes más antiguas fue originariamente la madre quien dio al niño tal nombre; pues esas dos frases han acompañado y explicado ciertamente el acto de la nominación. En el v 6 tenemos dos enunciados diferentes: el primero se expresa en el sentido de una piadosa gratitud por la alegría sonriente que Dios ha deparado a la estéril (I Sam 2,5; Sal 113,9). El segundo (v 6b), ligado evidentemente a 18,12, pien-

[36] Cfr BH. Texto actual: "se lo dio a Agar poniéndoselo sobre los hombros, y al niño..."

sa con turbación en las risas y en los comentarios que ello va a suscitar entre los vecinos; por tanto no contiene ninguna idea "religiosa". Pero precisamente por su sobrio realismo, muestra hasta qué punto este acto divino resultó inconcebible para las humanas capacidades de comprensión. Ni que decir tiene que estas dos reacciones de Sara, casi contradictorias, se remiten a dos fuentes distintas; pero mediante estos juegos etimológicos, los narradores se aventuran a ofrecer varias interpretaciones en una misma frase (cfr Gen 16,13; 22,14).

El marco local de estos relatos y de los siguientes, es el país del Sur, en los alrededores de Beerseba, donde Abraham solía nomadear de aquí para allá según la necesidad de pastos que tenían sus rebaños.

21,8-11 Sólo cuando ya habían pasado tres años aproximadamente eran destetados los niños en el Israel antiguo (I Sam 1,23s; II Mac 7,27), acontecimiento que daba lugar a una gran fiesta de familia. A partir de aquel instante comenzaba para el niño una nueva época de su vida; y el narrador relata de manera muy vívida cómo la madre, en su solicitud, se adelanta a los primeros pasos de su hijo por la vida. Ella ve "al hijo de la egipcia Agar" —el narrador recalca siguiendo el sentido del pensamiento de Sara, la desigualdad del nacimiento de Ismael—jugar con su propio hijo, y ello suscita sentimientos envidiosos en aquella calculadora mujer. Imposible decidir si el verbo *(ṣaḥak;* alusión, pues, al nombre de Isaac) significa aquí simplemente "jugar" o si quiere decir "hacer travesuras con". Lo que hizo Ismael no tiene necesariamente por qué ser una cosa mala, ni mucho menos. Aquel cuadro de los dos niños jugando juntos en pie de igualdad basta para que la celosa madre decida: que se marche Ismael; pues con el paso de los años se irá convirtiendo, él que es mayor, en un rival cada vez más poderoso de Isaac y acabará incluso repartiendo con él la herencia. De modo que insta a Abraham, evitando despectivamente pronunciar el nombre de Agar: "esa esclava", dice. Tras la concisión de estos relatos columbramos (v 10) largas y penosas discusiones entre los esposos. Pues Abraham sentía apego por Agar e Ismael.

21,12-13 Nuestra historia se separa ahora de la redacción J del cap 16, paralela a ésta. Si en ella Abraham se mostraba pasivo

hasta perder la dignidad y no tomaba ninguna postura, el E insiste sobre el hecho de que Abraham se opuso a esta exigencia y sólo cedió ante las órdenes expresas de Dios. Aquí pues cede no por debilidad, sino por obediencia al plan histórico de Dios. Verdad es que dicho plan, sólo en apariencia coincide con el pensar de Sara [37]. La madre ha proyectado sus pensamientos hacia el futuro; pero los planes de Dios miran mucho más lejos por los caminos de la historia.

Podríamos calificar a los vv 12s de "punto crucial" dentro de la construcción de este relato, pues el lector no esperaba que Dios se pusiese de parte de Sara sino más bien de la de Abraham. Pero esto, precisamente esto, es lo que las historias patriarcales muestran muy gustosas: Dios persigue sus grandes metas históricas, por encima de la conducta empecinada de los hombres.

21,14-16 La descripción de la expulsión de Agar procede de la pluma de un hombre que domina todos los recursos narrativos. Hace que el lector participe de todos los preparativos de la marcha, que son hechos de mañanita. Asistimos al acopio de provisiones—a todas luces insuficientes—pero nada se nos dice sobre los sentimientos que embargan a Abraham o a Agar. Mas este silencio reinante en medio de todos aquellos manejos, causa en el lector una impresión mucho más profunda que las palabras.

Sin duda el narrador considera a Ismael un niño pequeño, al que Agar llevó a cuestas, depositó bajo un arbusto, etc. Pero según los cálculos del P, Ismael tendría por aquel entonces entre dieciséis y diecisiete años (Gen 16,16; 21,5 P). Al precio de una frase estilísticamente muy dura, un redactor cambió el texto del versículo 14 sin conseguir no obstante eliminar del todo las discordancias.

[37] Lutero defiende la falta de Sara—cosa que difícilmente se ajusta al sentido dado por el narrador—: "A Abraham le disgustó mucho este consejo de su mujer, pues como cualquier otro hombre quería a su hijo. Sin embargo no había considerado la promesa con tanto celo como Sara, pues su corazón paternal se lo impedía. Sara establecía distingos esenciales entre el hijo de su criada, y el suyo propio; no habla guiada por sus sentimientos femeninos, sino por el Espíritu Santo, y se funda sobre la segura promesa que ella había oído a propósito de su hijo" (Oskar Ziegner, *Luther und die Erzväter*, 1952, pág 97).

21,17-21 El final de aquella tragedia humana reviste una gran sencillez: "Dios escuchó la voz del niño"; nueva alusión por parte del redactor al nombre de Ismael ("Dios ha escuchado").

Aquí también, el "ángel de Dios" no es más que una forma de manifestarse el propio Dios, a través de la cual el "Yo" de Yahwé interpela a los hombres (cfr v 18b: "Yo haré de él..."). Merece la pena notar que a causa de esta identidad el E no se atreve a hacer que el ángel de Yahwé camine por la tierra como si fuera un hombre, sino que se limita a hacerlo perceptible por los sentidos humanos merced a "su voz" venida del cielo (22,11). (Sobre el ángel de Yahwé, véanse págs 236s). Agar no debe abandonar al niño (literalmente: "ase tu mano fuertemente a él"), pues Dios abriga todavía grandes proyectos respecto a Ismael. Una vez más, el narrador se atreve a expresar una paradoja increíble en honor de su Dios: ese niño casi muerto de sed y que incluso ha estado a punto de ser abandonado por su madre, llegará a ser "un gran pueblo" (Is 49,15). Comparada con la promesa hecha a Abraham, esta otra parece desde luego un eco apagado de aquella salud prometida a los hijos de Abraham salidos del estéril seno de su madre. Faltan aquí la promesa de una tierra y la vocación a una especial relación con Dios (Gen 17,7). (La diferencia es aún más aguda entre las bendiciones pronunciadas en 27,28s de una parte, y 27,39s de la otra).

Gracias al auxilio divino, Agar ve ahora una fuente que salva su vida y la del niño (queda claro que la fuente ya se encontraba allí antes; parece como si el narrador evitase hablar aquí de un milagro extensivo al orden natural y exterior; algo parecido ocurre en Gen 22,13). La mano protectora de Dios será sobre Ismael, también en lo sucesivo. Pero su modo de vida será muy distante del de los patriarcas; Ismael será tirador de arco, es decir que vivirá de la caza y de la rapiña; dicho a la moderna: será el antepasado de los beduinos, de los camelleros nómadas (véase pág 208). Le llevará a ello la misma naturaleza del terreno donde va a vivir: las casi yermas estepas entre Palestina y Egipto. Y también el hecho de recibir como esposa a una egipcia, indica cuánto se alejó de las reglas vigentes en la casa de su padre (Gen 24,3-4; 26,34; 27,46).

Epílogo

En esta redacción elohísta que ahora estudiamos, ya no se nota —al contrario que en el cap 16—que el relato tuviese anteriormente una intención etiológica y que contestase a la cuestión sobre la existencia de los ismaelitas, emparentados con Israel y que habitaban en tiendas al Sur, más allá de las tierras cultivadas (cfr pág 250). Incluso se ha suprimido por completo en esta redacción el nombre de Ismael. Es claro que para transponer aquel acontecimiento a un plano humano general—más general que el que presidía el relato J—, pues en tiempos del narrador ya no se conocía a ningún ismaelita. El nombre de Ismael sólo suena ya como juego de palabras (v 17). Las verdaderas etiologías nunca se han conformado con alusiones tan leves. Y el recuerdo del carácter sagrado del lugar de la hierofanía ha desaparecido ya del todo: nueva diferencia respecto al J (16,13s).

Resulta interesante ver cómo estos materiales narrativos se han ido despojando lentamente de los condicionamientos históricos externos, no para volatilizarse en verdades atemporales sino para exponer una acción histórica de Dios con valor típico. También este relato se ocupa de un notable tema histórico-salvífico: del salirse de la casa de Abraham, del hecho de crear una existencia marginal a la historia de la salvación, una existencia que no cae totalmente fuera de la protección y bendición divinas pero tampoco hereda los bienes salvíficos prometidos a la legítima semilla de Abraham (cfr sobre esto, págs 208s). Pablo sigue en Gal 4,28ss una tradición esencialmente más radical: ve en Ismael al enemigo de los herederos de la promesa.

Resulta muy sugestivo comparar las dos redacciones: cap 16 y cap 21. Doy lo esencial, siguiendo a Gunkel (págs 201ss): "Los actores son los mismos: la celosa Sara, Abraham conciliador, y Agar la esclava egipcia". La exégesis ha demostrado el cambio en el papel de Abraham que se ha producido en nuestra redacción. Pero ante todo es distinta la descripción de Agar. En el cap 16 es orgullosa y valiente; en el cap 21 su situación es mísera y digna de lástima. En el cap 16 ella fue cómplice en su propio destino; en el cap 21 es inocente. De modo que mientras el cap 16 constituye ostensiblemente la redacción original, el cap 21 busca una descripción emotiva y se dirige bien a las claras a lectores

mucho más sensibles. El redactor de las fuentes, que tenía que contar con ambos relatos, hizo posible mediante los vv Gen 19,9s (regreso de la fugitiva Agar a casa de Abraham) concebir ahora ambas redacciones como dos actos separados en el tiempo. Con todo, dicha armonización no es perfecta, pues queda bien claro que en el cap 21 Abraham no sabe aún que Yahwé tiene ideas totalmente distintas respecto a Isaac y a Ismael. A causa de la combinación con P de las fuentes J y E surge una nueva dificultad, pues habríamos de admitir que en el cap 21 Ismael tenía ya diecisiete años (Gen 16,16; 21,5), y su redactor desde luego no opina así (véase lo dicho sobre Gen 21,15).

15. Abraham y Abimélek de Guerar

21,22-34

22 Sucedió por aquel tiempo que Abimélek, junto con Pikol, general de su tropa, dijo a Abraham: "Dios está contigo en todo lo que haces. 23 Ahora bien, júrame por Dios aquí mismo que no nos has de engañar ni a mí, ni a mis descendientes ni a mi estirpe. La misma amistad que he tenido para contigo, la tendrás tú para conmigo y con el país donde tú eres huésped." 24 Abraham dijo: "Lo juro." 25 Entonces Abraham se quejó a Abimélek con motivo de un pozo que le habían usurpado los siervos de Abimélek. 26 Y dijo Abimélek: "No sé quién ha hecho eso. Ni tú me lo habías notificado, ni yo había oído nada hasta hoy." 27 Abraham tomó unas ovejas y vacas, se las dio a Abimélek, e hicieron los dos un pacto. 28 Abraham puso siete corderas aparte. 29 Dijo Abimélek a Abraham: "¿Para qué son esas siete corderas que has apartado?" 30 Dijo: "Estas siete corderas las vas a aceptar de mi mano, para que me sirvan de testimonio de que yo he excavado este pozo." 31 Por eso se llamó a aquel lugar Beerseba, porque allí juraron ambos. 32 Hicieron, pues, el pacto en Beerseba; luego, levantándose Abimélek y Pikol, capitán de su tropa, se volvieron al país de los filisteos. 33 Abraham plantó un tamarisco en Beerseba e invocó allí el nombre de Yahwé, Dios de los tiempos. 34 Abraham estuvo residiendo en el país de los filisteos muchos años como forastero.

La dificultad más descollante de este corto relato reside en su falta de unidad. El atento lector capta en seguida (ante todo en la ruptura, en el salto de ideas existente al parecer sin motivo, entre el v 24 y el v 25), que en los acuerdos entre Abraham y

Abimélek se trata de dos cosas que se sitúan sobre planos jurídicos totalmente distintos.

21,22-24,27,31 Es ante todo un acuerdo entre ellos dos, por iniciativa de Abimélek. Los supuestos previos de la demanda de Abraham se remontan a los acontecimientos del cap 20. Abimélek no se siente tranquilo todavía; no está seguro de la lealtad *(ḥésed)* de Abraham para con él; y ante todo sabe que Abraham está bajo la benéfica protección de un Dios muy poderoso, por lo que el patriarca resulta muy inquietante para él, que se halla fuera de esa relación con la divinidad. El relato presupone pues, que la existencia de Abraham como beneficiario de la promesa, está dotada de signos que incluso un pagano no podía menos de atribuir a una relación especial con Dios. A fin de no verse expuesto a nuevas e inesperadas contingencias, Abimélek compele a Abraham a suscribir un acuerdo que sobre una base jurídica estable asiente sus relaciones recíprocas. No desea tener jamás a Abraham por enemigo y quiere estar cierto de que Abraham le pagará a su vez, en lealtad, la lealtad que él le demostró. La concesión que hace Abimélek no parece grande, pero contiene el reconocimiento sin reservas del misterio divino que—a los ojos del pagano—rodeaba a Abraham. Y Abraham da su consentimiento. La continuación inmediata del v 24 podemos leerla en los vv 27 y 31: Abraham atestigua su buena disposición mediante un regalo, y la alianza queda concluida. La fuente *(beer)* junto a la cual se pronunció este juramento *(nišba')* recibió por tal motivo el nombre de Beerseba.

21,25-26,28-30,32 En este relato se ha insertado otro sobre el apaciguamiento de una disputa en torno a unos pozos. Esta vez la iniciativa parte de Abraham. Mientras que en el primer caso se trataba de cosas difíciles de formular, de un cálculo de imponderables tras los que se hallaba el propio Dios, aquí estamos ante un litigio muy real y primario: la demanda por la posesión de unos pozos. Abimélek responde con evasivas; mas Abraham le fuerza a que le reconozca como propietario de los pozos mediante la aceptación por el rey de siete corderos previamente separados. (Tenemos aquí una antigua usanza: al aceptar un regalo, se reconocía la legitimidad de las pretensiones del donante). El nom-

bre de Beerseba quedó ligado etimológicamente a estos siete *(šeba')* corderos que Abimélek le aceptó a Abraham.

La doble etiología del nombre de Beerseba como "pozo de los siete" y "pozo del juramento", y la doble conclusión de una alianza (v 27 y v 32) descartan toda duda que se nos pudiera suscitar en torno a que tengamos aquí efectivamente la combinación de dos tradiciones locales originariamente separadas. Y sin embargo la antigua opinión de que aquí figuraban vestigios de las dos fuentes (J y E), estaba descaminada. No es que estas dos partes hayan sido combinadas a posteriori por algún redactor, sino que ya en la fuente E pretendían constituir una sola historia. En el primer plano del relato figura esencialmente el "acuerdo", mientras que el asunto de los pozos desempeña el simple papel de "apéndice a un tratado de alianza" (Del). La cuestión jurídica suscitada por Abraham contiene por supuesto una clara crítica a la lealtad que con tanto placer se autoatribuía Abimélek (v 23). La mención de los filisteos es un craso anacronismo (véase lo dicho a propósito de Gen 26,8). Pero el v 34 quizá sea una mera adición, pues hace acampar a Abraham en pleno territorio del "reino-ciudad" de Abimélek, al cual ciertamente nunca perteneció Beerseba.

21,33 La noticia del culto al "Dios de los tiempos remotos"—la locución "invocar el nombre de un Dios" significa: rendir un culto—alberga una tradición antiquísima. En época pre-israelita se honró en Beerseba un "Dios de los tiempos" (la palabra hebrea —*'olam*—, traducida con frecuencia "eterno", "eternidad", no contiene la noción de supratemporalidad o atemporalidad, sino la de un tiempo inacabablemente largo, anterior y posterior). Los antepasados ancestrales de Israel, inmigrados entre tanto en aquellas tierras, relacionaron su "Dios de los padres" con este culto (cfr págs 231s) y así el nombre "Dios de los tiempos" acabó convirtiéndose en un calificativo de Yahwé (Sal 102,25,28). Sobre el testimonio de una inscripción fenicia encontrada hace algún tiempo, sobre un "Dios-Sol de la eternidad", cfr A. Alt, en: *Theol. Literaturzeitung,* 1950, págs 520ss.

16. La gran prueba
22,1-19

**1 Después de estas cosas sucedió que Dios probó a Abraham y
le dijo: "¡Abraham!" El respondió: "Heme aquí." 2 Díjole:
"Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, Isaac, vete al país de
Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que
yo te diga." 3 Levantóse pues Abraham de madrugada, aparejó
su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la
leña para el holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que
le había dicho Dios. 4 Al tercer día alzó Abraham los ojos y vio
el lugar desde lejos. 5 Entonces dijo Abraham a sus mozos:
"Quedaos aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí,
haremos adoración y volveremos donde vosotros." 6 Tomó en-
tonces Abraham la leña para el holocausto y la cargó sobre su
hijo Isaac; tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron
los dos juntos. 7 Dijo Isaac a su padre Abraham: "¡Padre!"
Respondió: "Heme aquí, hijo mío." Y dijo: "Aquí está el fuego y
la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?" 8 Res-
pondió Abraham: "Dios proveerá el cordero para el holocausto,
hijo mío." Y siguieron andando los dos juntos.**

**9 Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí
Abraham el altar, y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo,
y lo puso sobre el ara, encima de la leña. 10 Alargó Abraham la
mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo. 11 Entonces le
llamó el ángel de Yahwé desde el cielo diciendo: "¡Abraham, Abra-
ham!" Y contestó: "Heme aquí." 12 Dijo él: "No alargues tu
mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que tú
eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único."
13 Levantó Abraham los ojos, miró y vio un carnero trabado en
un zarzal por los cuernos. Fue Abraham, tomó el carnero, y lo sa-
crificó en holocausto en lugar de su hijo. 14 Abraham llamó a
aquel lugar "Yahwé ve", de donde se dice todavía hoy: "Sobre el
monte donde Dios es visto." 15 El ángel de Yahwé llamó a Abra-
ham por segunda vez desde el cielo, 16 y dijo: "Por mí mismo
juro, oráculo de Yahwé, que por haber hecho esto, por no haberme
negado tu hijo único, 17 yo te colmaré de bendiciones y acrecenta-
ré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las
arenas en la ribera del mar, y se adueñará tu descendencia de la
puerta de sus enemigos. 18 Por tu descendencia se bendecirán
todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú
mi voz." 19 Luego volvió Abraham al lado de sus mozos, y em-
prendieron la marcha juntos hacia Beerseba. Y Abraham se quedó
en Beerseba.**

También este relato—el más perfecto en su forma y el más insondable de todos cuantos figuran en las historias patriarcales

tiene simplemente una ligazón muy laxa con lo que le precede. Ello nos permite comprobar que durante largo tiempo tuvo existencia propia, antes que encontrase un puesto dentro del gran conjunto narrativo elohísta. De modo que, también aquí, el exegeta se enfrenta con una doble tarea, harto complicada: por un lado debe exponer el sentido de lo que ese viejo relato independiente contenía; y por el otro, ha de dar cuenta también—es natural—de la coyunda ideológica que se forjó relativamente temprano entre él y el conjunto de las historias sobre Abraham.

No se dan datos directos sobre el tiempo que había transcurrido desde el destete de Isaac; pero de todos modos podemos ver que ya no era ningún niño pequeñín (sabe lo que se necesita para preparar un sacrificio, y es capaz de llevar una carga de leña). El lugar del que parte Abraham y al que regresa luego (v 19) es Beerseba.

22,1-2 Resulta decisivo para la recta comprensión de todo cuanto sigue, el que se conceda toda la importancia, toda la densidad que efectivamente tiene, a lo dicho en el v 1—la palabra "Dios" se halla incluso sintácticamente recalcada de modo muy especial—, y no disipar lo que el relato tiene de enigmático merced a explicaciones psicologizantes (por ejemplo admitiendo que Israel expresaba aquí su postura respecto a los sacrificios de niños cananeos y que se sentía escandalizado por la enormidad de esta costumbre sacrificial, a la vez que en esta historia respondía a la cuestión de si era o no posible presentarse ante Dios con ofrendas más pequeñas).

Hemos de hablar aquí de una prueba a la que Abraham fue sometido; pero sólo en el sentido de que dicha prueba le fue impuesta de modo clarísimo por Dios mismo, por el Dios de Israel. El asunto se plantea de modo que al lector se le dice ya desde el comienzo: se trata únicamente de una tentación puesta por el propio Dios, de una grave exigencia que Dios no piensa llevar hasta sus últimas consecuencias. Pero para Abraham aquella orden tenía una seriedad mortal. Esta duplicidad de perspectivas en los acontecimientos que ahora se van a desarrollar—se los mira con los ojos de Abraham, y a la vez desde un punto de vista mucho más elevado—delata a un narrador fuera de lo común. Logra así que no se suscite de antemano la tensa atención del lector ante lo que aquel suceso tenía de horrible, sino que

más bien su interés se centre acuciante sobre la conducta de Abraham (y la de Isaac).

Para Abraham aquella orden de Dios tiene algo de absolutamente incomprensible: el hijo que Dios le había dado tras tantas demoras, único eslabón que puede conducir a la promesa de una descendencia dilatada (Gen 15,4s), ha de ser devuelto a Dios en holocausto. Según Gen 12,1s Abraham hubo de separarse de todo su pasado, y ahora ha de abandonar todo su futuro (Jac). Exigencia divina aún más enorme dado que nuestro relato—en virtud de la redacción final de las diversas fuentes—viene después de toda la historia yahwista, llena de expectación tensa, que prepara el nacimiento de Isaac (Gen 12,1ss; 16,1ss; 18,1ss). Impresión que lejos de atenuarse se agudiza más, cuando las palabras que Dios dirige a Abraham dejan traslucir claramente que Dios conocía la exacta magnitud del sacrificio pedido ("a tu único, al que tú amas").

Tentación.—La idea de tentación (Versuchung) es decir una pedagógica prueba de resistencia que Dios impone al hombre para sondear su fe y su fidelidad, de suyo no es nueva en las historias patriarcales. Ya el relato de la divina promesa a Abraham y su envío fuera de Mesopotamia (Gen 12,1ss; 15,1ss) contenía este tema de la tentación. También es seguro que el hambre que se abatió sobre Canaán (Gen 12,10ss) ha de ser entendida como una prueba que Abraham no logró superar; y finalmente la visita de los tres seres celestiales lo es también (Gen 18,1ss, véanse páginas 261ss). Pero aquí en este pasaje lo verdaderamente nuevo es la aparición programática de la idea de prueba ya en el primer versículo del relato, y su aniquiladora dureza. El ámbito nocional al que pertenece la idea de una acción provocada por Dios para poner al hombre a prueba, conduce en definitiva a la esfera del culto: en el ritual del juicio de Dios, El pone a prueba para sacar a la luz la culpabilidad o la inocencia (en tiempos muy remotos, Qadés era uno de estos lugares, Ex 15,25b; pero también en el Templo se celebraron juicios de Dios: I Re 8,31s, cfr Sal 7 ó 26; Weiser, ATD 14/15). En cambio hay que comprender bien el empleo de la idea de tentación y prueba en las paradojas de la divina dirección de la historia, como un abandono del ritual, como un salirse fuera del ámbito de lo cúltico; es decir como señal de un estadio netamente más maduro dentro de la historia de la fe.

Por lo demás la aplicación de esta idea de tentación a la actuación histórica en favor de todo Israel (por ejemplo Dt 13,4; Ju 2, 22) es comparativamente más antigua que la idea de pruebas impuestas al individuo en su vida personal.

Plantea dificultades el nombre "país de Moria". Es indudable que el único texto donde se vuelve a citar Moria (con una ligera diferencia ortográfica) es II Cro 3,1, pasaje que alude al lugar donde se halla el monte del Templo. Pero el relato ahora en estudio se refiere a un país Moria, del que no sabemos absolutamente nada. Además resulta sorprendente que el texto de Crónicas defina este lugar en función de la aparición del ángel a David, y no en función de nuestro relato, que le hubiera proporcionado sin embargo una consagración mucho más antigua. Quizá el nombre de Moria haya pasado a posteriori desde II Cro 3,1 a nuestro relato, para así reivindicarlo como antigua tradición jerosolimitana (posiblemente con sólo cambiar las vocales de un nombre antiguo). Pudiera ser que la versión siríaca del AT nos haya conservado el antiguo nombre, perdido después, pues en lugar de Moria dice "de los amorreos". Los LXX ofrecen otra lectura más. Resulta perfectamente concebible que haya habido santuarios más modernos que procurasen obtener el honor de pasar como sustentadores de la tradición de este episodio.

22,3-8 También aquí renuncia el narrador a ofrecernos una ojeada por las interioridades de Abraham (véase lo dicho a propósito de Gen 21,14); se limita a referir cómo actuó Abraham en vista de la orden recibida evidentemente durante la noche. Camina durante tres días; por lo que vemos que su obediencia era bien firme y no un arrebato pasajero. Abraham pretexta querer orar con Isaac sobre una montaña, como era entonces costumbre durante los viajes. Se separa así de sus siervos; únicamente podrá llevar a cabo su propósito si se halla a solas con Isaac.

Ahora el ritmo del relato se hace mucho más lento. La exposición tiene algo de detallista, de premiosa; pero precisamente así es como logra que el lector capte un poco el ambiente torturante de aquel camino. Nuestro narrador usa de una severa reserva en materia de sentimientos y se sirve más bien, con gran arte, del método indirecto para exponer o sugerir ciertos estados de espíritu. Nos muestra por ejemplo el amor de Abraham lleno de solicitud para con el niño, en la manera de repartir la carga:

es él mismo quien lleva los instrumentos peligrosos que hubieran podido herir al chiquillo, como son los cuchillos y las brasas. La frase "marchan juntos" da a entender que es el niño el primero en romper aquel opresivo silencio al cabo de un rato. Esta frase se vuelve a repetir al cabo del breve diálogo. Vemos pues que también el último tramo del camino fue recorrido en silencio. Pero el diálogo sobre todo es un "verdadero cuadro psicológico", a pesar de su brevedad extrema (Pr)[38]. La respuesta del viejo a la inteligente pregunta del niño, es por lo pronto meramente evasiva. Está dictada por "un amor lleno de miramientos", pero no —desde luego que no—por "un barrunto de esperanza" (Del) que hubiera quebrado un tanto el contenido esencial del relato. La respuesta tiene en efecto doble sentido, pero encierra una verdad de la que Abraham todavía no es consciente. "Conduce hasta casi la solución, para interrumpirse bruscamente y volver a dejar a los dos actores del drama entregados a sus pensamientos". De nuevo se abate sobre ellos un silencio opresivo, hasta que llegan a su meta; tampoco allí se habla, sino solamente se actúa" (Jac). Los exegetas han gustado de comparar este camino con el último que Elías y Eliseo recorrieron juntos (II Re 2,1-6).

22,9-14 El relato vuelve a tomar un ritmo lento al describir los preparativos en la cima del monte. Se hacen notar los detalles con una terrible exactitud: Abraham construye un altar; coloca la leña encima; ata a Isaac; lo pone encima; alarga la mano; agarra el cuchillo. Simples movimientos, nada más.

También aquí (cfr lo dicho sobre Gen 21,17 y en las págs 236s) es el ángel del Señor quien llama desde el cielo. Y también aquí el ángel del Señor no es más que una forma de manifestarse con la que el propio Dios se hace perceptible a los sentidos humanos. Sí; aquí parece como si la diferencia entre el ángel y Yahwé hubiera quedado eliminada casi por completo, pues en todo es la voz de Dios quien se dirige a Abraham y le otorga solemnemente el calificativo de "temeroso de Dios".

[38] "He aquí un gran tema para unas justas poéticas entre los más esclarecidos vates mundiales, desde Esquilo hasta Shakespeare y Goethe: ¿Qué hablaron Abraham e Isaac cuando caminaban juntos hacia el lugar donde el padre había de sacrificar a su hijo?... Y la solución más sencilla y absoluta es aquí donde la tenemos" (Steinthal, según Jac, pág 496).

Temor de Dios.—Con frecuencia se ha dicho que el "temor de Dios" sustituía y parafraseaba en el AT un concepto que falta en él: "religión". Pero hay que limitar este aserto, pues el término "temor de Dios" apenas constituye un enunciado directo de una especial concepción espiritual respecto a la divinidad. No hemos de ver en él una particular reacción de índole sensible ante la realidad de Dios experimentada como mysterium tremendum. Es indudable que el AT conoce tal sentimiento; pero cuando en el AT aparece la expresión "temor de Dios" o "temeroso de Dios" no se refiere a una forma especial de turbación del alma, sino a sus consecuencias, es decir a la obediencia (Gen 20,11; 42,18; II Re 4,1; Is 11,2; Prov 1,7; Job 1,1,8). Sería mucho más exacto entender la expresión "temor de Dios" como un término que significa obediencia para con los mandatos divinos. Pero el AT es muy parco en atribuir solemnemente tal predicado. Tanto aquí como en Job, trátase de ejemplares pruebas que se dan de ese obediente temor de Dios (Job 1,1,8).

Podemos preguntarnos si efectivamente el narrador ve un puro milagro en la presencia del carnero apresado en las zarzas (cfr lo dicho sobre Gen 21,19). Mas bien parece que hemos de admitir una cierta atenuación de lo milagroso, en el hecho de que Abraham no haya visto hasta ahora, y tan al alcance de su mano, al carnero, el cual quizá estaba allí desde hacía tiempo.

"Es propio de la majestad antigua del fragmento, ajena a todo rasgo de sentimentalismo, el que no se escuche ningún grito de alegría" (Pr).

Para los antiguos era cosa importante el que Abraham dé ahora un nombre a aquel lugar, pues aquel sitio donde Dios se había aparecido de manera tan singular mantendrá su consagración para toda la posteridad. Allí será donde la divinidad acepte los sacrificios y oraciones de las generaciones venideras. Es decir: el lugar aquél se convierte en un lugar de culto. Resulta desde luego notable que el narrador no pueda sin embargo comunicarnos a este propósito el nombre de ningún lugar de culto que resulte más conocido; en realidad no nos ofrece ningún nombre de lugar, sino que se limita a dar un juego de palabras que sin duda sirvió en otro tiempo para explicar el nombre de algún paraje. Pero el topónimo propiamente dicho ha desaparecido del relato; el juego de palabras es lo único que queda y por eso se presta mejor a una fina transformación de la palabra fundamen-

tal ya dada—"ver"—que pasa de la activa a la pasiva *(Dios ve — Dios se deja ver,* es decir, *se aparece).* No se precisa la idea: ¿qué es lo que Dios ve? ¿la obediencia de Abraham? ¿el verdadero sacrificio?; o de modo más general: ¿ve al hombre y lo que le es provechoso? El lector es aquí invitado a dar libre curso a sus pensamientos (véase lo dicho sobre Gen 16,13s).

22,15-19 Claramente podemos ver que hubo un tiempo en que el relato concluía en el v 14. Su construcción interna y su intención cultual de antes encontrarían una conclusión natural en la aparición de Dios, la ofrenda del sacrificio y la nominación del lugar. Pero ahora la voz de Dios "resuena por segunda vez". Esta segunda interpelación divina es con seguridad una adición a la antigua leyenda cultual, pero no es una adición reciente pues su principal propósito es ligar nuestro relato al tema de la promesa que es lo que ahora religa entre sí temáticamente a todos los relatos sobre Abraham.

También en lo tocante al estilo existe una gran diferencia respecto al modo tan mesurado de exponer, que caracterizaba al relato. Este final se desfoga poderoso, y celebra con los máximos superlativos al vencedor del Moria, que es mayor que el vencedor de Dan (Del). El tono del fragmento ronda lo excesivo: en ningún otro pasaje análogo encontramos que Dios "jure por sí mismo"; resulta bastante duro estilísticamente hablando, que Dios califique de forma directa sus propias palabras como "Susurro de Yahwé" *(nĕúm Adonay);* prometer que la semilla de Abraham "poseerá la puerta de sus enemigos" es una idea todavía lejana al tema fundamental de las promesas (cfr Gen 12,1-3,7; 13,14-16; 15,7,18; 24,7; 26,3,4,24; pero 24,60 no es una promesa divina).

Una tradición del judaísmo tardío relata que Sara, después del regreso de Abraham, al enterarse de lo que había ocurrido lanzó seis gritos y murió (Strack-Billerbeck IV, 181s).

Epílogo

Es claro que el relato en su presunta redacción más antigua era la saga cultual de un santuario, y como tal legitimó el rescate de un niño pedido en sacrificio por la divinidad merced a su

sustitución por el sacrificio de una res [39]. Este contenido ha llegado a ser completamente extraño al relato actual. Donde lo vemos con más claridad es en la pérdida del nombre de aquel lugar de culto. Al desgajarse el relato de su antigua referencia cultual, perdió su interés por el nombre que se dio a aquel paraje. Y lo que antes era el aspecto más importante, se convirtió en un juego de palabras con valor secundario para la narración. Quizá el antiguo nombre desapareciese cuando el relato se ligó más tarde al "país de Moria". Esto es lo que cabe decir respecto a su prehistoria. ¿Qué hay de su significado?

En un relato como este que—como es patente—recorrió muchas etapas en su elaboración interna y cuyos materiales estuvieron en movimiento hasta el final, por así decirlo, hemos de renunciar de antemano a deducir una idea básica que constituya *el* sentido de todo él. Existen muchos estratos en su significado; y quien creyere haber llegado al fondo, pronto tendrá que reconocer que todavía quedan muchos niveles inferiores. Un redactor de la madurez del nuestro no tiene en modo alguno la intención de describir exactamente el sentido de un acontecimiento así, ni el propósito de fijar la atención del lector. Al contrario: una historia como la nuestra está básicamente abierta a la interpretación, y quien la narra no piensa en andar poniendo trabas a los pensamientos que ella suscite en el lector, sean de la índole que fueren; está contando un hecho, no enunciando una doctrina. Y para el exegeta sólo existe una limitación, aunque—eso sí—absoluta: el relato no debe ser entendido como exposición de una verdad religiosa general y sin arraigo histórico. Se ha visto en él la protesta de una humanidad que se levanta contra los sacrificios de niños, hasta ha sido calificada de hito en la historia de las religiones e incluso se han visto expresadas en ella ideas como las del poema de Uhland, *Ver sacrum:* Dios no quiere la muerte sino la vida. Pero si ya resulta difícil suponer que un relato como éste se halla supeditado a una tendencia o a una polémica, es de todo punto imposible atribuirle una preocupación tan teórica por el fenómeno "del" sacrificio de niños y un carácter

[39] Hay estelas púnicas de la época romana que nos han dado a conocer el uso de rescatar mediante el sacrificio de un cordero, al hijo entregado a la divinidad por un voto. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 1935, páginas 1ss.

tan programático en materia de historia de las religiones. Y ello, porque lo que quiere es describir un hecho acontecido en la historia de la salvación inaugurada con la vocación de Abraham, y cuyo carácter enigmático sólo dentro de dicho ámbito encuentra una razón previa profunda.

La exégesis se acerca ciertamente mucho más a la verdad, cuando en este relato encuentra sobre todo la idea de una radical prueba de obediencia. El Dios que se reveló a Israel es plenamente libre en su dar y en su tomar, y nadie puede preguntarle "¿qué haces?" (Job 9,12; Dan 4,32): he aquí unos principios que sin duda están subyacentes en nuestro relato también. Pero guardémonos de entender de modo general su contenido como una cuestión referente a la disposición para obedecer, y de dirigir según eso todo el interés sobre las buenas pruebas que Abraham dio de sí mismo (como "una 'prueba de resistencia' de la religión de Abraham", Pr). También ha de ser tenido en cuenta Isaac, que es mucho más que un "objeto para los deberes de Abraham", es decir una cosa más o menos accidental con la que Abraham ha de probar su obediencia. Isaac es el hijo de la promesa; en él queda incluido y garantizado todo cuanto Dios ha prometido en materia de salvación. No se trata aquí de un don natural, aunque fuese el más elevado, sino de la desaparición de la promesa que se aleja por entero de la vida de Abraham. Por eso frente a todas las quejumbrosas reflexiones que se hayan podido alzar contra este relato, sólo podemos decir por desgracia que estamos ante una cosa aún más horrible que el sacrificio de un niño; y es, un camino que discurre en el más total abandono por parte de Dios, sin que Abraham sepa ni por lo más remoto que Dios le está probando. Tras estos 19 versículos hay una inmensa experiencia de la fe: saber que con frecuencia Dios parece contradecirse, que actúa como si quisiera excluir de la historia la salvación que El con ella había emprendido. Así es como Dios pone a prueba la fe y la obediencia.

Pero aún nos queda algo por considerar: en esta prueba, Dios plantea a Abraham la cuestión de si éste era o no capaz de devolverle el don de la promesa. Tenía que ser capaz de ello (y efectivamente lo fue), pues la promesa no es un bien que se puede conservar en virtud de algún título jurídico, o en nombre de una pretensión humana (véase una denegación parecida de la pretensión de un derecho, en Gen 48,8-14). Y por último: el Israel

de época posterior, al leer y contar esta historia, no pudo menos de verse personificado en Isaac, es decir puesto encima del altar de Yahwé, devuelto a El y en consecuencia volviendo a recibir de El la vida, y de nadie más que de El. Quiere esto decir que, al contrario que los restantes pueblos, Israel se sentía incapaz de fundar su existencia en la historia sobre títulos jurídicos que le perteneciesen; la fundaba única y exclusivamente en la voluntad de aquel que, en virtud de esa su voluntad que libremente dispone la historia, dejó vivir a Isaac. ¿Será pues disparatado suponer que quien ha sabido narrar las cosas de tal manera, haya podido a su vez exigir mucho a la reflexión de sus lectores?

17. Descendencia de Najor 22,20-24

20 Después de estas cosas, se anunció a Abraham: "También Milká ha parido hijos a tu hermano Najor: 21 "Us, su primogénito; Buz, hermano del anterior, y Quemuel, padre de Aram, 22 Késed, Jazó, Pildás, Yidlaf y Betuel." 23 Betuel engendró a Rebeca. Estos ocho le dio Milká a Najor, hermano de Abraham. 24 Su concubina, llamada Reumá, también dio a luz a Tébaj, Gájam, Tájas y Maaká.

22,20-24 Esta perícopa se presenta actualmente como un incidente más de la vida de Abraham (v 20). Pero al instante vemos que nos hallamos ante una genealogía aramea, introducida desmañadamente en el contexto narrativo. Según eso, hemos de distinguir por una parte la lista propiamente dicha, y por la otra los elementos literarios de enlace y otras pequeñas citas provenientes de su inserción en la historia patriarcal.

La lista genealógica en sí, muestra una confederación aramea de doce tribus que habitaban en la comarca septentrional de la Transjordania, aludida genéricamente mediante el nombre de Najor (Noth, *Überlieferungsgeschichte...*, pág 235). También existe una lista parecida (Gen 25,13-16) para el caso de Ismael, e igualmente—también con dos matriarcas—para el de Israel. Los nombres de las tribus arameas se pueden probar documentalmente en parte mediante el AT y en parte con fuentes cuneiformes. De todos modos, perdura un cierto desacuerdo en torno al padre de Rebeca. Tanto aquí como en el cap 24 se llama Betuel. Pero cuando en Gen 24,48 (y de modo análogo en el v 27) el siervo de Abra-

ham dice que había encontrado a Rebeca "en casa del hermano de su señor", podemos considerar a Najor como padre suyo. A la misma conclusión nos lleva Gen 29,5, donde Labán—que es hermano de Rebeca—es enumerado como hijo de Najor.

18. Muerte de Sara y compra del terreno de la tumba
c 23

1 *Sara vivió ciento veintisiete años.* 2 *Murió Sara en*
Kiryat-Arbá—que es Hebrón—en el país de Canaán, y Abra-
ham vino a hacer duelo por Sara y la lloró. 3 *Luego se le-*
vantó Abraham de delante de su muerta, y habló a los hititas
en estos términos: 4 *"Yo soy un simple forastero que*
reside entre vosotros. Dadme una propiedad sepulcral entre
vosotros, para retirar de mis ojos y sepultar a mi muerta."
5 *Respondieron los hititas a Abraham diciéndole:* 6 *"Es-*
cúchanos, señor; tú eres un príncipe de Dios entre nosotros. En
la mejor de nuestras tumbas sepulta a tu muerta. Ninguno de
nosotros te negará su sepulcro, para que entierres a tu muerta."
7 *Levantóse Abraham, e hizo una reverencia a la gente*
del país, a los hititas, 8 *y les habló en estos términos: "Si*
está en vuestro ánimo que yo retire de mis ojos y sepulte a
mi muerta, escuchadme e interceded por mí ante Efrón, hijo de
Sójar, 9 *para que me conceda la cueva de la Makpelá que*
es suya y que está al borde de su campo. Que me la dé por
lo que valga en propiedad sepulcral entre vosotros." 10 *Efrón*
estaba sentado entre los hititas. Respondió, pues, Efrón el hi-
tita a Abraham, a oídas de los hijos de Het y de todos los que
entraban por la puerta de la ciudad diciendo: 11 *"No, se-*
ñor, escúchame: te doy el campo y te doy también la cueva
que hay en ella. A la vista de mis paisanos te la doy: sepulta
a tu muerta." 12 *Abraham hizo una reverencia a la gente*
del país, 13 *y se dirigió a Efrón, a oídas de los del país,*
diciendo: "¡Oh tú, escúchame! Te doy el precio de la finca:
acéptamelo y yo enterraré allí a mi muerta." 14 *Respondió*
Efrón a Abraham: 15 *"Señor mío, 'te lo ruego'* [40], *escúcha-*
me: cuatrocientos siclos de plata por un terreno, ¿qué nos
supone a ti y a mí? Sepulta a tu muerta." 16 *Abraham ac-*
cedió y pesó a Efrón la plata que éste había pedido a oídas de
los hititas: cuatrocientos siclos de plata corriente de merca-
der. 17 *Así fue como el campo de Efrón que está en la*
Makpelá, frente a Mambré, la finca y la cueva que hay en ella

[40] Cfr BH.

y todos los árboles que rodean la finca por todos sus lindes,
todo ello vino a ser 18 *propiedad de Abraham, a la vista de*
los hititas, y de todos los que entraban por la puerta de la
ciudad. 19 *Después Abraham sepultó a su mujer Sara en*
la cueva del campo de la Makpelá frente a Mambré, en Ca-
naán. 20 *Así, aquel campo y la cueva que hay en él lle-*
garon a ser de Abraham como propiedad sepulcral, recibida
de los hititas.

El relato del camino de Abraham hacia el sacrificio de su hijo marcaba el punto culminante y la conclusión de las historias sobre Abraham en la fuente elohísta. Y dada la configuración redaccional definitiva del Hexateuco, dicho relato es también punto final y culmen de todo el bloque de las historias referentes a este patriarca. Con este relato concluye el tema de la promesa recibida y de las singularísimas pruebas en torno al nacimiento del heredero de ella, a las que fue sometido Abraham. Estos asuntos dominan todas las narraciones contenidas a partir del cap 12 en todas las fuentes. Lo que resta de la historia de Abraham no es más que una serie de "últimos acontecimientos vividos por él, y de disposiciones testamentarias" (Del).

La narración de la compra de la sepultura familiar pertenece al P. Este relato nos sorprende por su plasticidad y su fresca donosura narrativas, en medio de tantas tradiciones concentradas estricta e inamoviblemente sobre lo teológico. Si bien perdura en él algo de enigmático, precisamente a causa de las cualidades antedichas (véase Epílogo), muestra en todas sus partes las características P que denotan de modo indudable su pertenencia a la fuente mencionada. Así por ejemplo, la exactitud cronológica, conocida sólo por esta fuente. (Gracias a la combinación de todas las fuentes, esta cronología ha llegado a ser normativa para toda la historia patriarcal, lo que origina algunos absurdos: según ella, Sara tendría más de noventa años en el relato de Gen 20,1 e Ismael cerca de diecisiete años en el de Gen 21,9ss; cfr 21,14).

23,1-3 El lugar donde ocurren los sucesos que siguen es Hebrón, cuyo nombre más antiguo se cita todavía aquí (cfr Jos 14, 15; 15,13), donde *'arba* se concibe legendariamente como nombre de persona. *Kyryat 'arba* significa "ciudad de cuatro". Una noticia notablemente antigua sobre la época de la fundación de Hebrón (Num 13,22).

En aquellos tiempos no era tanto el dolor personal como un ceremonial producto de antiguos ritos y costumbres, lo que daba la pauta al duelo por los muertos; en algunos casos figuraban en él plañideras profesionales (Jer 9,16). Según eso era menester resolver la cuestión del lugar donde el difunto—difunta en esta ocasión—había de ser enterrado. Abraham vivía cerca de Hebrón como extranjero sin propiedades y siempre que era preciso arreglar un asunto como éste, dependía de la aquiescencia de la población autóctona del país. Debía entenderse con ella de modo netamente oficial y el único medio de hacerlo era tratar con los más ancianos a la puerta de la ciudad (cfr lo dicho sobre Gen 19,1). Puede parecer una deficiencia del relato el que hasta el v 10 no se mencione el lugar donde se celebraron las entrevistas consiguientes; en realidad dicho lugar era para los antiguos una cosa archisabida.

El texto llama "hititas" a los habitantes de aquella comarca. Pero naturalmente ello no quiere decir que perteneciesen a ese pueblo de Asia Menor, famoso durante el II milenio (véase página 169). Ya en aquella época existía en Siria y en Palestina una clase social de señores hititas, en parte emigrados muy hacia el Sur. Para Israel, pueblo mucho más joven, el nombre de "hitita" tomó luego un sentido mucho más pálido, convirtiéndose en un apelativo de la primitiva población autóctona de Canaán (Gen 15, 20, y otros muchos). La negociación—más jurídica que comercial—se desarrolla según los cánones de buena educación en uso; es una preciosa miniatura de conversación vestida con todas las sutilezas orientales.

23,4-6 Abraham comienza describiendo objetivamente su situación jurídica; no es un ciudadano de pleno derecho, sino que es un extranjero nómada que se desplaza por el territorio de la ciudad y sus "pastos", y como tal es claro que no posee propiedades. Para él (y para la población sedentaria de la ciudad) se produciría pues un cambio fundamental e importante de situación si ahora obtuviese en propiedad aunque no fuera más que una parcela muy pequeña. Probablemente se requiriese para ello la aquiescencia de toda la comunidad local.

Abraham sabe desde el principio qué es lo que quiere, desde luego; pero comienza formulando (v 4b) su deseo de modo muy general para sondear el ánimo de las gentes de Hebrón. Mas éstas

le responden con toda deferencia, atenuando la modestia de la expresión con la que Abraham se había designado a sí mismo: ven en él al portador de una dignidad principesca venida de Dios. Naturalmente ignoran por completo los planes particulares de Dios con Abraham; pero han captado, como desde fuera, algo de su posición de confianza respecto a Dios y de la protección divina de que goza. De modo que el término "príncipe de Dios" encierra un hermoso doble sentido. En boca de los hebronitas no es mucho más que una fórmula de buena urbanidad, mas para los oídos de Israel es un título de elevada dignidad con el que se honraba la fe del patriarca (cfr "amigo de Yahwé", Is 41,8). Pero a decir verdad, aquella respuesta no contenía nada concreto en lo concerniente al planteamiento que Abraham había hecho de su situación; en cualquier caso han respondido con evasivas, cuando no con una negativa educada. Pues al informarle que todos estaban dispuestos a poner a su disposición un lugar en su tumba, ignoraban precisamente la petición de Abraham y la concesión a éste de un terreno en propiedad (v 4b).

23,7-15 Abraham agradece con toda cortesía la buena disposición que le han manifestado y se apoya en ella, haciendo caso omiso de lo que tenía de evasiva. Ahora su proposición es más precisa: dice qué es lo que quiere—la cueva de Makpelá—y cómo lo quiere—comprándola por "buen dinero"—. Pero tampoco ahora logra avanzar gran cosa con Efrón que era a quien se había dirigido indirectamente; éste le asegura en los términos más categóricos que tiene intención de regalarle el campo y la caverna (es decir, más de lo que Abraham deseaba). El vendedor evita—como se continúa haciendo todavía hoy—la prosaica palabra "vender", considerada como ofensa para el distinguido comprador. Se quiere "ceder" o "regalar"... obligando así tanto más con esta magnanimidad al que compra. Abraham puede pues deducir de aquel noble gesto, que la cosa iba a costarle mucho. Pero sólo después de una nueva y más apremiante frase (v 13) dirigida a Efrón, soltará éste el precio que quiere cobrar, como quien no quiere la cosa, y como si eso fuese lo menos importante para él. Imposible convertir en moneda actual la suma pedida, pues las nociones valorativas son totalmente distintas. Además desconocemos las dimensiones del terreno. Pero si la comparamos con el precio pagado por Omri por todo el territorio de la futura ciudad de Samaría

(2 talentos = 6.000 siclos, I Re 16,24) vemos que era una suma muy elevada. En aquellos tiempos en los que coexistían en la vida comercial y económica la economía dineraria y el trueque de productos naturales, eran los mercaderes (mucho más que los labradores sedentarios) quienes realmente manejaban dinero en metálico.

23,16-20 El medio de pago usual era la plata. Así se explica la curiosa fórmula del v 16b "plata, como la que circula entre los mercaderes viajeros" (*s . ḥ . r* = circular). Abraham acepta inmediatamente, sin pararse en más tratos; el narrador subraya a propósito este rasgo de nobleza.

En los versículos 17-18 se vuelve a recapitular con precisión la manera como Abraham adquirió el terreno mediante compra ante testigos; se mencionan hasta los árboles. De modo que esta conclusión se ha de leer como contrato de compraventa debidamente extendido (Gu); el asunto va descrito en términos catastrales (Jac). Por lo general se suele identificar la caverna de Makpelá con la gruta existente bajo la mezquita de Hebrón. Se sabe que en aquel emplazamiento se alzaba una basílica cristiana de la época de Justiniano. Pero sobre todo, el cuadrilátero de sillares herodianos que hay allí, prueba que aquel lugar era un santuario judío ya en época precristiana. El recinto sagrado (en árabe *ḥaram)* es objeto de un respeto particular por los musulmanes; está celosamente guardado y las investigaciones arqueológicas no se permiten allí. Todavía no se ha determinado de modo indudable el emplazamiento de la antigua ciudad de Hebrón—el santuario de la tumba se encontraba desde luego fuera de ella—. Sobre el santuario de los árboles de Mamré, situado a 3 km hacia el norte de la actual Hebrón, véase pág 210.

Epílogo

En el detallado realismo de estas compras veterotestamentarias de terrenos (cfr Rut 4; Jer 32) vemos con claridad especial qué poco se contentaba la fe del antiguo Israel con las bendiciones de una relación espiritual con Dios, y su continua preocupación por unos bienes salvíficos cuya naturaleza concreta y terrenal nos extraña. La total ausencia de atmósfera religiosa y de pia-

dosas palabras, que da un aire tan "mundano" a nuestro relato, no debe engañarnos: lo que en él se nos narra tiene efectivamente una importancia central para la fe de Israel.

Pero ¿qué interés podía tener la fuente P por esta relación pedante y casi humorista a la vez, de la conclusión de una compraventa? Todo parece indicar que el P—en contra de su costumbre—incorporó a sus relatos una narración más antigua casi sin modificarla, pues esa lozanía, esa vida que impera en los dichos y las réplicas de unos y otros, constituyen un caso singular dentro de esta fuente. Parece que no debemos hablar aquí de una etiología propiamente dicha. ¿Cómo iba a recibir una tumba—aunque fuese de los patriarcas—un valor sacro tan particular, desde que Israel rehusó tan decididamente atribuir dignidad sagrada al muerto y a su sepulcro? Hasta los ritos y los usos funerales de más inofensiva apariencia estaban proscritos en Israel; el culto a los muertos siempre había sido sofocado, ya en germen, dentro de la fe oficial en Yahwé. En el Génesis las menciones de entierros aparecen siempre despojadas de toda manifestación cultual. Al contrario: son de una gran sobriedad profana; sin excepciones. Queda pues excluida la hipótesis de que aquí tenemos la etiología de un santuario funeral. Eso no impide naturalmente que el relato quiera en efecto describir y sin duda explicar cómo la caverna de Hebrón—conocida por todos—llegó a convertirse en sepulcro de patriarcas. Pero ¿cuál fue el interés teológico—no puede ser otra cosa—que confirió a tal relato un puesto tan destacado dentro del P? Abraham no podía—como algunos han pensado—extraer de la adquisición de aquel primer trozo de tierra, pretensiones jurídicas a la posesión de todo el país. ¿Cómo unas pretensiones de tal índole iban a poder basarse en la propiedad de una simple tumba? De hecho, Israel jamás presentó ulteriormente semejantes pretensiones. Y tampoco es suficiente la explicación de que tal venta había de tener por consecuencia un apego afectivo al país de Canaán (Jac). Por lo demás Hebrón no se encontraba ya dentro de los límites del territorio judío en época exílica-postexílica, sino que era edomita [41].

Tenemos que partir de una expresión que desempeña un cierto papel dentro de los relatos patriarcales P: a los padres se les ha-

[41] M. Noth, *Geschichte Israels*, 1969⁷, pág 294 (hay traducción española).

bía prometido la posesión del país de Canaán. Desde luego ellos vivían ya allí, pero todavía no como propietarios; es decir, aún no había llegado el cumplimiento y la situación consiguiente a él. Esta relación discontinua tan particular, respecto al bien salvífico prometido—el país—, que es característica de los tiempos patriarcales, no podía quedar sin expresión conceptual en un teólogo tan preciso como es el P. Y así se dice en él varias veces: los padres vivían "en el país de su extranjería" (*éreç mĕgurim,* Gen 17, 8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9). Pero eso suscita una pregunta: los padres, que lo habían dejado todo por la promesa, ¿quedarán pues sin ninguna participación en ella? Nuestro relato responde negativamente; en la muerte fueron ya herederos, y no "extranjeros". Ya eran propietarios de un trocito de tierra prometida—el de su tumba—; de modo que no se vieron obligados a descansar en "tierra hitita" o incluso en la tumba de un hitita (v 6), cosa que Israel hubiera considerado intolerable.

Además de Sara, fueron enterrados luego allí Abraham (Gen 25, 9), Isaac (35,29), Rebeca, Lía (49,31) y Jacob (50,13).

19. Petición de Rebeca en matrimonio
c 24

1 Abraham era ya un viejo entrado en años, y Yahwé había
bendecido a Abraham en todo. 2 Abraham dijo al siervo más
viejo de su casa y administrador de todas sus cosas: "Ea, pon tu
mano debajo de mi muslo, 3 para que yo te tome juramento por
Yahwé, Dios del cielo y de la tierra, que no tomarás mujer para
mi hijo de entre las hijas de los cananeos en medio de los que
vivo, 4 sino que irás a mi tierra y a mi parentela a tomar mu-
jer para mi hijo Isaac." 5 Díjole el siervo: "Tal vez no quiera
la mujer seguirme a este país. ¿Debo en tal caso volver y llevar
a tu hijo a la tierra de donde saliste?" 6 Díjole Abraham:
"Guárdate bien de llevar allá a mi hijo. 7 Yahwé, Dios del cie-
lo, que me sacó de mi casa paterna y de mi patria, y que me ha-
bló y me juró, diciendo: 'A tu descendencia daré esta tierra', él
enviará su ángel delante de ti, para que puedas tomar de allí mu-
jer para mi hijo. 8 Si la mujer no quisiere seguirte, no respon-
derás de este juramento que te tomo. En todo caso, no lleves allá
a mi hijo." 9 El siervo puso su mano debajo del muslo de su
señor Abraham y le prestó juramento según lo hablado.

10 Tomó entonces el siervo diez camellos de los de su señor y

se puso en marcha hacia Aram-Naharáyim, hacia la ciudad de Najor, llevando toda clase de alhajas de su señor. 11 Allí hizo arrodillar a los camellos fuera de la ciudad junto al pozo, al atardecer, a la hora de salir las aguadoras, 12 y dijo: "Yahwé, Dios de mi amo Abraham: dame suerte hoy, y haz favor a mi señor Abraham. 13 He aquí que estoy junto a la fuente, y las hijas de los habitantes de la ciudad salen a sacar agua. 14 Ahora bien, la muchacha a quien yo diga: 'Inclina pues tu cántaro para que yo beba', y responda: 'Bebe, y también voy a abrevar tus camellos', ésa sea la que tienes designada para tu siervo Isaac, y por ello conoceré que haces favor a mi amo." 15 Apenas había acabado de hablar, cuando he aquí que salía Rebeca, hija de Betuel, el hijo de Milká, la mujer de Najor, hermano de Abraham, con su cántaro al hombro. 16 La joven era muy bien parecida doncella, que no había conocido varón. Bajó a la fuente, llenó su cántaro y subió. 17 El siervo corrió a su encuentro y dijo: "Dame un poco de agua de tu cántaro." 18 "Bebe, señor", dijo ella, y bajando en seguida el cántaro a su mano, le dio de beber. 19 Y en acabando de darle, dijo: "También para tus camellos voy a sacar, hasta que se hayan saciado." 20 Y apresuradamente vació su cántaro en el abrevadero y corriendo otra vez al pozo sacó agua para todos los camellos de aquél. 21 El hombre la contemplaba callando para saber si Yahwé había dado éxito o no a su misión. 22 En cuanto los camellos acabaron de beber, tomó el hombre un anillo de oro de medio siclo de peso para la nariz y un par de ajorcas de diez siclos de oro para sus muñecas, 23 y dijo: "¿De quién eres hija? Dime, por favor: ¿hay en casa de tu padre sitio para hacer noche?" 24 Ella le dijo: "Soy hija de Betuel, el hijo que Milká dio a Najor." 25 Y agregó: "También tenemos paja y forraje en abundancia, y sitio para pasar la noche." 26 Entonces se postró el hombre y adoró a Yahwé, 27 diciendo: "Bendito sea Yahwé, el Dios de mi amo Abraham, que no ha retirado su favor y su lealtad para con mi amo. Yahwé me ha traído a parar a casa del hermano de mi señor."

28 La joven corrió a anunciar a casa de su madre todas estas cosas. 29 Tenía Rebeca un hermano llamado Labán. Este corrió donde el hombre, afuera, a la fuente. 30 En efecto, en cuanto vio el anillo para la nariz y las ajorcas en las muñecas de su hermana, y oyó las palabras de su hermana Rebeca: "Así me ha hablado aquel hombre", corrió donde el hombre estaba, afuera, junto a la fuente[42], y le encontró todavía junto a los camellos cerca de la fuente. 31 Y le dijo: "Ven, bendito de Yahwé. ¿Por qué te quedas parado fuera, si yo he desocupado la casa y he hecho sitio para los camellos?" 32 El hombre entró en la casa, y Labán desaparejó los camellos, les dio paja y forraje, y al hombre y a sus acompañantes agua para lavarse los pies. 33 Después les

[42] La transposición de las frases, según BH.

sirvió de comer, pero el [otro] dijo: "No comeré hasta no haber
dicho lo que tengo que decir." 'Ellos dijeron'[43]: "Habla." 34 "Yo
soy, dijo, siervo de Abraham. 35 Yahwé ha bendecido con lar-
gueza a mi amo, que se ha hecho rico, pues le ha dado ovejas y
vacas, plata y oro, siervos y siervas, camellos y asnos. 36 Y Sara,
la mujer de mi señor, envejecida ya, dio a luz un hijo a mi amo,
que le ha cedido todo cuanto posee. 37 En cuanto a mí, mi amo
me ha tomado juramento, diciendo: 'No tomarás mujer para mi
hijo de entre las hijas de los cananeos en cuyo país resido, 38 sino
que irás a casa de mi padre y a mi parentela a tomar mujer para
mi hijo.' 39 Yo dije a mi señor: '¿Y si acaso no me sigue la mu-
jer?' 40 Y él me dijo: 'Yahwé, ante quien yo he andado, enviará
su ángel contigo, y dará éxito a tu viaje, y así tomarás mujer para
mi hijo de mi parentela y de la casa de mi padre. 41 Entonces
quedarás libre de mi juramento, cuando llegues a mi parentela;
y si no te la dieren [también] quedarás libre de mi juramento.'
42 Pues bien: llegué hoy a la fuente y dije: 'Yahwé, Dios de mi
amo Abraham, si en efecto das éxito a este mi viaje, 43 he aquí
que estaré parado junto a la fuente. La doncella que salga a sacar
agua, y yo le diga: 'Dame de beber un poco de agua de tu cántaro',
44 y ella me responda: 'Bebe tú, y voy a sacar también para tus
camellos, ésa será la mujer que Yahwé tiene destinada para el
hijo de mi amo.' 45 Apenas había acabado de hablar conmigo
mismo, cuando he aquí que Rebeca salía con su cántaro al hom-
bro, bajó a la fuente y sacó agua. Yo le dije: 'Ea, dame de beber',
46 y en seguida bajó su cántaro del hombro y dijo: 'Bebe, y tam-
bién voy a abrevar tus camellos.' Bebí, pues, y ella abrevó también
los camellos. 47 Yo le pregunté: '¿De quién eres hija?' Me res-
pondió: 'Soy hija de Betuel, el hijo que Milká dio a Najor.' En-
tonces puse el anillo en su nariz, y las ajorcas en sus brazos,
48 y postrándome adoré a Yahwé, y bendije a Yahwé, el Dios de
mi señor Abraham, que me había puesto en el buen camino para
tomar a la hija del hermano de mi amo para su hijo. 49 Ahora,
pues, decidme si estáis dispuestos a usar de favor y lealtad para
con mi señor, y si no, decídmelo también, para que yo tire por
la derecha o por la izquierda." 50 Respondieron Labán y Betuel:
"De Yahwé procede esto. Nosotros no podemos decirte ni mal ni
bien. 51 Ahí tienes delante a Rebeca: tómala y vete, y sea ella
mujer del hijo de tu amo, como ha dicho Yahwé." 52 Cuando
el siervo de Abraham oyó lo que decían, se prosternó ante Yahwé
rostro en tierra. 53 Acto seguido sacó el siervo objetos de plata
y oro y vestidos, y se los dio a Rebeca. También hizo valiosos pre-
sentes a su hermano y a su madre. 54 Luego comieron y bebie-
ron, él y los hombres que le acompañaban, y pasaron la noche.
Por la mañana se levantaron, y él dijo: "Permitidme que marche
donde mi amo." 55 El hermano y la madre de Rebeca dijeron:

[43] Cfr BH.

y

**"Que se quede la muchacha con nosotros un día o diez. Luego se
irá." 56 Mas él les dijo: "No me demoréis. Puesto que Yahwé
ha dado éxito a mi viaje, dejadme salir para que vaya donde mi
amo." 57 Ellos dijeron: "Llamemos a la joven y preguntémo-
selo a ella misma." 58 Llamaron, pues, a Rebeca, y le dijeron:
"¿Qué? ¿te vas con este hombre?" "Me voy", contestó ella.
59 Entonces despidieron a su hermana Rebeca y a su nodriza, y
al siervo de Abraham y a sus hombres. 60 Y bendijeron a Re-
beca, y le decían: "¡Oh hermana nuestra, que llegues a conver-
tirte en millares de miríadas, y conquiste tu descendencia la puer-
ta de sus enemigos!"**

**61 Levantóse Rebeca con sus doncellas y, montadas en los ca-
mellos, siguieron al hombre. El siervo tomó a Rebeca y se fue.
62 Entretanto, Isaac había venido '...' del pozo "del viviente
que me ve"; habitaba en el País del Sur. 63 Una tarde había
salido Isaac por el campo para . cuando he aquí que al alzar la
vista, vio que venían unos camellos. 64 Rebeca a su vez alzó sus
ojos, y viendo a Isaac, se apeó del camello, 65 y preguntó al
siervo: "¿Quién es aquel hombre que camina por el campo a nues-
tro encuentro?" Dijo el siervo: "Es mi amo." Entonces ella tomó
el velo y se cubrió. 66 El siervo contó a Isaac todo lo que había
hecho, 67 e Isaac introdujo a Rebeca en la tienda de su madre
Sara, y tomó a Rebeca que pasó a ser su mujer; y él la amó. Así
se consoló Isaac por la pérdida de su madre.**

Este relato J es el más amable y risueño de todos los episodios que figuran en las historias patriarcales. Desde el punto de vista formal, excede en longitud a la media de los relatos del Génesis (de diez a veinte versículos) en más del triple, y casi hay que considerarlo perteneciente al género de la novela. El amplio espacio dedicado en él al diálogo—de gran calidad artística—lo distingue también de las narraciones cuyo objeto predominante eran los sucesos y los hechos. La antigua escuela crítica (Dillmann, Wellhausen, Kuenen, entre otros) consideró el capítulo como una unidad y lo atribuyó al J. Más tarde se reparó en la existencia de pequeñas y grandes disarmonías dentro de él, que fueron consideradas huellas de una segunda fuente (¿J_1? ¿E_2?; el que ha avanzado más en este asunto es Procksch). Pero las conclusiones que de ello se han sacado son tan dispares, que delatan el peligro existente aquí de perderse en análisis demasiado sutiles. El número de incoherencias no es chico, desde luego. Pero aun cuando efectivamente podamos calificarlas de tales, están muy lejos de ser vestigios de una variante narrativa, de una segunda tradición. Quizá un narrador único no hubiese referido dos veces el gesto

del siervo que hace a la joven un regalo tan valioso (vv 22 y 53). Tampoco los vv 23-25 son absolutamente iguales, pues la oración de acción de gracias del v 26 se refiere claramente al comienzo que tenemos en el v 24, y la breve respuesta de la joven en los vv 24s queda sospechosamente interrumpida por un nuevo "ella dijo" (v 25). La exégesis indicará lo demás; pero no modifica en nada esencial lo que acabo de decir.

24,1-9 No se cita el lugar donde comienzan los acontecimientos aquí relatados; hay que pensar en Hebrón (cap 23) que es también el sitio donde la narración J ha dejado a Abraham (caps 18s). A pesar de eso el v 1 es una breve exposición situacional. Abraham era ya muy viejo y no podía demorar por más tiempo el matrimonio de su hijo, que él debía regular según los usos vigentes en aquella época. Incluso no puede menos de temer estar ya muerto para cuando regrese su siervo; así se trasluce de la misión encomendada a éste. El relato se complace en dibujar el bienestar de Abraham que le permite arreglar todo aquel asunto según su rango y sus deseos. Esta historia es por ello un magnífico cuadro de las costumbres y el género de vida acomodados, que a la sazón llevarían las familias privilegiadas por la descendencia y la fortuna.

El siervo al que se encargó una misión tan delicada no lleva ningún nombre; lo llamamos Eliecer basándonos en Gen 15,2b, pasaje textualmente no seguro, por otra parte. La palabra que nosotros hemos traducido por "siervo" tiene una gama de significados mucho más amplia; puede designar todos los grados y rangos del servicio, en tanto que la persona aludida se encuentra en una relación profesional de dependencia con un superior (los "servidores del rey", son sus ministros y generales). Por otra parte este término tiene en hebreo un sentido que rebasa el que la palabra "siervo" tiene en nuestra lengua, pues indica la existencia de una relación de confianza (cfr el "siervo de Dios" en el Deuteroisaías). Hemos pues de pensar aquí en una especie de mayordomo, que desempeña su cargo con especial dignidad y distinción.

Abraham encarga a su servidor esta misión, con carácter urgente y de obligación ligada a un severísimo juramento. Jurar por las partes genitales—cfr Gen 47,29—es un uso antiquísimo; presupone la idea de una particular santidad de esas partes, que ya no estaba viva en época israelítica. De hecho, el juramento se

pronuncia en el nombre de Yahwé, Dios de cielos y tierra (es decir "del mundo"). Este título netamente universalista de Yahwé es extraño al resto de las historias patriarcales, y constituye por tanto un indicio del nacimiento relativamente tardío de este relato (véase pág 331).

La misión se compone de varias partes:

1) En caso de que Abraham muriese pronto, no debería Isaac casarse con una cananea de aquellos contornos; por eso es preciso que

2) Eliecer vaya al país donde residía la tribu de Abraham;

3) mas eso no debe dar pie, bajo ningún concepto, a que Isaac vaya allí.

4) En caso de que la muchacha en cuestión se niegue a emprender un viaje tan largo, el siervo quedará desligado de su juramento.

Dos son los motivos subyacentes en este encargo tan complicado. Primero: el temor a mezclarse con cananeos; sin embargo este miedo no procede de una noción de "pureza de sangre", sino más bien hay que explicarlo por el esfuerzo económico de mantener el patrimonio dentro de la parentela. De todas formas, como este punto de vista no puede entrar aquí en consideración por razones nacidas de la separación debida a la distancia geográfica, hemos de pensar en el peligro que supondría la mezcla de religiones (Ex 34,15s; Dt 7,3). El segundo motivo es la preocupación concerniente a los vínculos con parientes arameos: en ningún caso debería conducir aquel matrimonio a desandar el camino salvífico recorrido por Dios con Abraham. Sobre la prohibición de dar marcha atrás por propia iniciativa al plan salvífico de Dios cfr Dt 17,16; 28,68.

Pero todas estas prudentes cauciones (también el siervo toma las suyas, v 5) resultan casi inútiles por otra parte, dada la confianza plena de fe en que Yahwé también aquí manifestará su fiel conducción de los acontecimientos. Estas confiadas palabras (v 7) dirigen particularmente la tensa atención del lector hacia lo que es propiamente el tema de la historia (véanse págs 319s). Por lo demás éstas son las últimas palabras pronunciadas por Abraham que nos han sido comunicadas (Jac). Es muy posible que fuesen concebidas en una redacción más antigua de esta historia, como

testamento de un moribundo; según el v 9 (o el v 61) quizá se hubiese ya mencionado la muerte de Abraham, incluso. Pues si no ¿a qué viene esa gran preocupación por las obligaciones del siervo respecto a las cananeas (v 3b), si Abraham podía contar todavía con vivir cuando se supiesen los resultados de aquella propuesta de matrimonio? Además en el v 36 se habla de que Abraham había transmitido a Isaac cuanto tenía, y, por último, en el v 65 el siervo llama "su señor" a Isaac, lo que nos indica que Abraham ya había muerto. Al combinarse esta narración con la historia P de la muerte de Abraham (Gen 25,7ss), se suprimió del relato actual la indicación previa de dicho fallecimiento.

24,10-11 El siervo parte cargado de cuantiosos objetos de precio, provisto de 10 camellos—lo que ya constituía una vistosa caravana—, y llega a Haran, en la Mesopotamia superior. Haran se asienta en la ribera del Balij, afluente del alto Éufrates, y según Gen 11,31 y 27,43 era la residencia de Nahor y su parentela [44].

El problema del trasfondo de la historia tribal que hace venir a los antepasados ancestrales de Israel desde la Mesopotamia superior, es muy difícil de desentrañar. La constancia con que estas tradiciones tribales se mantienen, habla muy en favor de que aquí se conserven recuerdos que se remontan a tiempos antiquísimos. Mas por otra parte, sabemos que estas genealogías tribales acostumbran reflejar los hechos históricos sólo tras haber simplificado y recortado mucho las cosas, que de hecho fueron infinitamente más complejas. Asimismo hay que contar con que a impulsos de encuentros históricos mucho más posteriores (en el presente caso con los arameos, pueblo con el que Israel se sabía emparentado tribalmente), las tradiciones antiguas adoptan formas nuevas y fueron vividas de modo distinto.

24,12-14 Eliecer ha llegado pues al término de su viaje y hace que la caravana "se arrodille" por primera vez fuera de la ciudad, junto a los pozos, cuando ya estaba anocheciendo. Ahora se pondrá en acción—piensa el lector—. Pero no toma ninguna iniciativa, sino que reza y pone con su oración todo aquel negocio en manos de Yahwé. Pide una señal; no para reafirmar su fe, como

[44] Existen varios testimonios de textos extrabíblicos (Mari) sobre una ciudad de Nahur.

sucede en otras partes, sino para conocer la voluntad de Dios. El siervo sabe muy bien que las muchachas habían de acercarse a los pozos. Pero quiere reconocer a la que Dios le ha destinado (*hojiaḥ*, vv 14 y 44), en la presteza con que atienda su petición de agua para los hombres y las bestias. Desde luego no es una de esas "señales" que solía buscar cierta piedad antigua, sacralmente apegada a los milagros. Eran éstos, pequeños milagros de orden natural, solicitados en un terreno que con frecuencia nada tenía que ver con el asunto que se ventilaba (cfr las señales pedidas por Gedeón, Ju 6,17ss,36ss, y también Is 7,11). Aquí en cambio existe una relación muy estrecha entre la señal y el negocio que se trae el siervo; pues a decir verdad, el servidor sometió a la muchacha a una prueba muy calculada en la que se pondrían de manifiesto sus femeninas disposiciones para servir, su bondad de corazón y también su sentido para cuidar a los animales. El signo pedido no figura dentro del campo de los milagros exteriores materiales. "Mézclanse aquí graciosamente una confianza infantil en Dios y perspicaz prudencia para las cosas de la tierra" (Gu).

24,15-27 Al instante—es decir, para el narrador como si fuese un milagro venido de Dios—es atendida la oración; incluso rebasando lo en ella pedido. El siervo no se esperaría en absoluto que la muchacha perteneciese de modo tan directo a la casa de Najor (v 24). ¡Y además de todas sus buenas cualidades, era hermosa...!

El relato no ofrece una claridad satisfactoria en torno al padre de Rebeca (no podemos determinar con seguridad su nombre). En los vv 15 y 24 se menciona desde luego a Betuel; pero prescindiendo de que no desempeña ningún papel dentro de esta historia y que queda completamente eclipsado por Labán, que es quien en realidad actúa, notamos que en Gen 29,5 Labán, hermano de Rebeca, es designado como hijo de Najor, y que en el v 48 el viejo siervo declara que había encontrado en Rebeca a la hija "del hermano de su amo". En el v 50 resulta extraño que se cite a Betuel detrás de Labán, pues de suyo debería ir en primer lugar; en los vv 53 y 55, falta. Probablemente Betuel fue introducido a posteriori para armonizar superficialmente el relato con la genealogía del P (Gen 25,20).

En la descripción de la escena de los pozos, el narrador se para mucho en los detalles: la hermosa muchacha se acerca con

el cántaro al hombro, baja hasta el pozo y lo llena, vuelve a subir, y entonces el siervo "corre" hacia ella. El lector ha de poder representarse con toda exactitud esto y todo lo que sigue. El pozo es un agujero grande y hondo en la tierra; se descendía hasta el agua (eran aguas subterráneas) mediante escalones, y arriba estaban los abrevaderos. Para dar agua a 10 camellos, la muchacha tenía que acarrear muchos cántaros, por supuesto; pero se presta sin más a hacer aquel trabajo, aunque el siervo sólo le había pedido agua para él. Observa Eliecer su faena lleno de emoción, pero sin decir palabra para no estorbar el signo, pues está viendo que su oración ha sido escuchada. Un cuadro inolvidable.

Aquí es donde por vez primera el narrador emplea para describir el elemento central de toda la historia, una expresión que aparecerá cuatro veces a lo largo de la misma y por eso casi puede ser considerada palabra clave del relato. Me refiero a saber si Yahwé "había hecho que su camino tuviese buen éxito" *(hiclíaḥ darkó,* vv 21, 40, 42, 56). Tanto esta expresión como la del v 12: "hacer encontrar", son profanas y no forman parte del léxico piadoso tradicional (el "dar gracia" de Lutero, resulta en comparación mucho más espiritual).

24,28-33 El siervo no se encuentra todavía más que al comienzo de su descubrimiento de la prodigiosa conducción de todos aquellos sucesos por Dios. Pero nuestro narrador mezcla estrechamente lo sacro y solemne con la realidad de todos los días: mientras que el siervo continúa rezando, la muchacha corre a su madre, Labán se apresura a ir hacia los pozos en cuanto ve las riquezas, para no desatender a aquel extranjero tan pudiente y rogarle que vaya a su casa.

Las frases de los vv 28-30 adolecen de una ilación bastante desmañada, que se ha procurado pulir desde hace mucho mediante una transposición de 29b entre 30a y 30b. Parece que al viejo siervo no le salen las palabras; sigue en silencio hasta su casa a Labán, que le precede con aire de triunfo (Jac). Una vez llegados allá, el siervo de Abraham no deja hacer más que lo estrictamente necesario: se atiende a los animales y lavan los pies a los viajeros, pero antes de cualquiera otra manifestación de hospitalidad el siervo pide que se le permita cumplir con su misión.

24,34-49 El discurso que sigue, muy prolijo, no enseña nada nuevo al lector; pero sólo si lo medimos conforme a los módulos estilísticos occidentales podrá ser considerado excesivamente largo. Los antiguos lo veían de modo totalmente distinto: poder hablar con dignidad en situaciones críticas, era un signo de cultura y buena educación muy singular. No sólo se miraba el contenido, sino también la forma. Para el lector estos disursos (cfr Gen 44,18ss, o II Sam 17,7ss) eran puntos culminantes del relato, cuando no exquisitos bocados literarios dignos de ser saboreados en todos sus matices. Así, por ejemplo, se evita con todo tacto entrar en la cuestión de que Abraham no toleraría a ningún precio que Isaac regresase a la familia, pues eso hubiera herido los sentimientos de la parentela de Najor. Pero ante todo, aquel largo discurso tiene como meta el poner a los parientes de Rebeca bajo la impresión de la evidente conducción divina de los acontecimientos—sin ocultarles las ventajas materiales de todo aquel asunto—y empujarles así a sacar la única conclusión posible.

24,50-61 Efectivamente el instante decisivo en que Labán reconoce que Yahwé ha llevado aquel negocio es el punto culminante de la narración, y ofrece a Eliecer la segunda oportunidad de ver la mano de Dios en todo ello y adorarle (cfr v 26). Sobre "no decir ni mal ni bien" en v 50, véanse págs 379s).

La familia ha visto la mano de Dios en aquella cuestión—como he dicho—, y eso les impide tomar cualquier iniciativa por su cuenta. (El consentimiento de la muchacha iba implícito en el de su hermano, que era adulto). Contraviniendo totalmente los usos orientales de entonces, el servidor urge para que el regreso sea a la mañana siguiente. Resulta en cambio muy comprensible que la hospitalaria familia se eche atrás ante la perspectiva de una separación tan precipitada, e inste para que se demore. (La curiosa indicación cronológica del v 55 que literalmente dice "un día o diez", ha sido corregida de diversas maneras). El narrador se ha sabido agenciar así una hermosa ocasión para insistir de nuevo en la seriedad que en el fondo respiran todos estos acontecimientos. Los parientes de Rebeca han comprobado la intervención de Dios, pero piensan sin embargo que podrán satisfacer su deseo personal. Mas el siervo se toma el asunto muy a pechos y no está dispuesto a consentir que haya retrasos cuando se ha vis-

to tan claramente la mano de Dios[45]. Y como la muchacha está de acuerdo con aquella marcha tan rápida, sus parientes ceden. La colman de buenos deseos según la costumbre del Antiguo Oriente (cfr Rut 4,11; Tobías 7,15). Nada saben de los especiales planes y promesas de Yahwé; todo se ciñe a una óptica puramente terrenal: ojalá llegue a ser madre de una tribu numerosa y combativa.

24,62-67 Por desgracia la conclusión contiene algunas dificultades que no podemos elucidar. Ante todo la situación que quiere describir el v 26, que está mutilado, resulta imprecisa y ello hace que sea impreciso también el sitio donde concluyó el viaje. (Sobre los pozos del "Viviente que me ve", cfr Gen 16,13s). También es extraño que ni siquiera se mencione a Abraham, que era a quien el siervo había de presentarse en primer término a su regreso (véase lo dicho a propósito de los vv 3-8). Y por último, la actividad de Isaac (v 63) inmediatamente antes del encuentro no es clara, el verbo resulta intraducible ("pasearse" es una conjetura muy poco probable; últimamente ha sido interpretado "echarse en el suelo", VT 7 [1957] 414ss). También se han hecho muchas correcciones al v 67; efectivamente su estilo llama la atención por lo tropezoso; pero las reconstrucciones no pasan de ser conjeturas. El primer encuentro del futuro matrimonio es otro gran momento presentado por el narrador con gran plasticidad. La sucesión "tomó a Rebeca - ella se convirtió en su mujer - y se enamoró", no es la que conocemos por las novelas (Jac)...

Y así la historia llega a su fin. Vuelve a haber una matriarca que asegura la descendencia de Abraham. La mención de la tienda de Sara resulta importante, precisamente en función de esta idea de meta ya alcanzada.

[45] "Somos así exhortados a no dudar ni tardar en los asuntos de Dios, y a apartar todos los obstáculos que se interpongan en el camino y pueden retrasarnos en la obra acometida... Quien no actúe a la hora o en el momento en que es llamado por el Espíritu Santo, nunca más lo aprovechará; pues una vez ido, ya jamás regresa" (Lutero, W. A., XLIII, páginas 348s).

Epílogo

El narrador ha estructurado claramente la abundante masa de materiales en cuatro escenas:

1-9 Eliecer y Abraham
11-27 Eliecer y Rebeca
32-60 Eliecer y Labán
62-67 Rebeca e Isaac.

Las respectivas transiciones de unas a otras las constituyen unas breves yunciones narrativas. Si comparamos el relato en su conjunto con otras historias patriarcales (por ejemplo las de los capítulos 16, 18, 19 y 22), notaremos que éste no puede fundarse sobre una tradición tan antigua. Así lo evidencia especialmente el hecho de que nuestro relato no vaya ligado a ningún lugar concreto (no se nombra el punto de partida ni el de llegada del viaje narrado aquí, y sólo basándonos en los relatos adyacentes podemos columbrar cuáles fueron). El espacio asombrosamente amplio que esta historia concede al diálogo y a los discursos, habla en contra de que su datación sea muy antigua. Incluso podemos decir que "la acción" propiamente dicha se diluye en los diálogos, transcurre en el corazón de las personas por así decirlo. Hemos pues de considerar este capítulo, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, como un "fragmento-enlace", es decir como un relato que en su origen presupone una cierta composición de historias patriarcales [46].

Pero esta posición especial de nuestro relato se acusa ante todo en su innegable singularidad teológica. El tema de la promesa a los patriarcas (ser acrecentados hasta constituir un pueblo, y poseer un país) que domina todos los relatos restantes, desaparece aquí por completo. Y en cambio pasa a primer término la descripción de una expresa conducción divina de los acontecimientos, que no vuelve a aparecer con tanta evidencia en ninguna otra parte (con excepción de la historia de José). Su característica es la renuncia a prodigios exteriorizados. Aquí no tenemos frases como "Dios golpeó al Faraón", "abrió los ojos de Agar", "visitó a Abraham", "hizo llover fuego del cielo", etc. No

[46] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pág 11.

se rompe ningún nexo causal, sino que el milagro se manifiesta más bien en una conducción de los acontecimientos, oculta y despojada de todo elemento sensacional. Pues en nuestro relato el campo de actividad propio de dicha conducción no es tanto el mundo exterior y espacial, sino más bien el íntimo ámbito del corazón de los hombres, donde Dios actúa misteriosamente, dirigiendo, allanando y removiendo las resistencias. Así ocurre tanto en el ruego dirigido a Rebeca junto a los pozos, como en la sorprendente aquiescencia otorgada por su parentela.

A propósito del v 21 habíamos hecho notar ya el carácter curiosamente profano de las expresiones de que se sirve el narrador para hablar de esta providencial conducción de los sucesos ("hacer que tenga buen éxito", "hacer encontrar"). Y así tenía que ser, pues la fe no poseía aún expresiones acuñadas por la tradición para referirse a este oculto gobierno de Dios que todo lo penetra. Ante las concepciones que veían la actividad de Yahwé preferentemente en el milagro, en el carisma de un jefe o en el acontecer cultual, esta otra concepción de la fe resulta absolutamente nueva. Parece que cobró vida en la época de la Ilustración *(Aufklärung)* salomónica (cfr pág 41ss). De todos modos sería erróneo no ver en nuestra historia más que un testimonio de la dirección divina de todos los destinos humanos; es decir un simple ejemplo de eso que los antiguos dogmáticos denominaban providentia generalis. La vinculación de este relato con las restantes historias patriarcales, cuyo vigoroso cuño temático es la promesa a los patriarcas, evidencia claramente que la meta de esta divina conducción es histórico-salvífica en sentido estricto.

20. Los hijos de Qeturá. Muerte de Abraham. Descendencia de Ismael 25,1-18

1 Abraham volvió a tomar otra mujer, llamada Queturá.
2 Esta le parió a Zimrán, a Yoqsán, a Medán, a Madián, a Yisbaq y a Súaj. 3 Yoqsán engendró a Seba y a Dedán. E hijos de Dedán fueron los asuritas, los letusíes y los leumíes. 4 E hijos de Madián: Efá, Efer, Janok, Abidá y Eldaá. Todos éstos son hijos de Queturá. 5 Abraham dio todo cuanto tenía a Isaac. 6 A los hijos de las concubinas que tenía Abraham les hizo donaciones y, viviendo aún él, los separó de Isaac, enviándoles hacia levante, al País de Oriente.

7 *Estos fueron los años de vida de Abraham: ciento setenta y cinco años.* 8 *Expiró, pues, Abraham y murió en buena ancianidad, viejo y 'saciado de vida'* [47], *y fue reunido con su pueblo.* 9 *Sus hijos Isaac e Ismael le sepultaron en la cueva de la Makpelá, al borde del campo de Efrón, hijo de Sójar, el hitita, enfrente de Mamré.* 10 *En el campo que Abraham había comprado a los hititas, allí fue sepultado Abraham con su mujer Sara.* 11 **Después de la muerte de Abraham, bendijo Dios a su hijo Isaac. Isaac se estableció en las inmediaciones del pozo de Lajay-Roí.**

12 *Esta es la genealogía de Ismael, hijo de Abraham, el que le parió a Abraham Agar la egipcia, esclava de Sara;* 13 *y éstos son los nombres de los hijos de Ismael, según su genealogía: El primogénito de Ismael fue Nebayot; después, Quedar, Abdeel, Mibsam,* 14 *Mismá, Dumá, Massá,* 15 *Jadad, Temá, Yetur, Nafis y Quedmá.* 16 *Estos son los ismaelitas, y éstos sus nombres según sus poblados y sus aduares: doce caudillos de otros tantos pueblos.* 17 *Y éstos fueron los años de vida de Ismael: ciento treinta y siete años. Luego expiró y murió, reuniéndose con su pueblo.* 18 *Ocupó desde Javilá hasta Sur, que cae enfrente de Egipto, '   '* [48]. *Se estableció enfrente de todos sus hermanos.*

25,1-6 La noticia del matrimonio de Abraham con Qeturá y la genealogía ligada a ella, no es precisamente fácil de armonizar —a mi juicio—con el conjunto narrativo visto hasta el presente. Casi no queda otra salida que interpretar estos versículos como mención de un matrimonio que siguió al contraído con Sara.

Pero entonces nos plantea dificultades la idea de que desde cuarenta años antes, Abraham se había considerado ya incapaz de engendrar un hijo (Gen 17,17; 18). De hecho esta perícopa perjudica bastante el carácter singular y extraordinario de la concepción y el nacimiento de Isaac. No obstante hemos de tener bien presente que, al redactar las tradiciones procedentes de las fuentes, los antiguos no sentían tanto la necesidad de componer una biografía coherente como la de transmitir de la manera más completa posible el mensaje contenido en las tradiciones que tenían a la vista. Y así el bloque de relatos jehovistas (= J + E), ya bastante cristalizado, se cambió sólo de modo puramente superficial con el P. Dicho con otras palabras: el interés de los re-

[47] Cfr BH.
[48] Cfr BH.

dactores no se centró en primer término sobre las circunstancias biográficas de Abraham, sino sobre la "tradición de Abraham" que era menester compilar en su integridad hasta el máximo posible y ordenar orgánicamente en cierto modo, aunque fuese a precio de algunas incoherencias.

Nuestra perícopa es desde luego específicamente difícil de encajar, y tiene más bien el carácter de suplemento. No es un relato, sino una lista etnológico-genealógica, que ha sido ligada de modo muy laxo a la biografía de Abraham, en los vv 1 y 5s. Los nombres de tribu que figuran en esa lista nos conducen a la región meridional de Palestina y del noroeste de Arabia; pero estamos más tentados de ver en esta genealogía una compilación erudita posterior de nombres de diferentes tribus, que de considerarla reflejo directo de antiguas situaciones históricas. Entre esos nombres, los más conocidos son los madianitas (cfr Ex 3; 18,1; Ju 6-8). Sabá y Dedan son citados en la tabla de naciones (Gen 10,7) dentro de un contexto genealógico diferente. Los sabeos eran un pueblo árabe de comerciantes, establecido a lo largo de la costa del Mar Rojo; sus ricas caravanas eran famosas dentro de un sector muy amplio (I Re 10; Jer 6,20; Ez 27,22ss). Los dedanitas son mencionados con frecuencia en las fuentes paleoorientales como nómadas traficantes (Gen 10,7; Is 21,13; Ez 27, 20, entre otros). Los *aššurim* mencionados en el v 3 no son los asirios, naturalmente, sino una tribu árabe emparentada con los ismaelitas (Gen 25,18).

Desde el punto de vista de la crítica de fuentes, hay que atribuir esta lista a la línea J. Pues se acomoda muy bien a ella ese particular interés "secular" por las corrientes laterales que van a perderse en la historia profana, como ya hemos visto muchas veces en el J (cfr el Epílogo a Gen 19,30-38).

Vemos ahí cómo esta historia de los antepasados ancestrales de Israel no se limita a la línea marcada por la elección, sino que, manteniendo una perfecta conciencia de lo que es la promesa y la historia de la salvación por ella preparada, se halla abierta también a los acontecimientos de la historia profana. Para el J, el patriarca Abraham no era sólo aquel que había recibido la promesa, sino también el punto de partida de nuevas realidades de la historia profana, harto complejas. El v 6 nos ofrece la respuesta a la cuestión, tan obvia, de los herederos de Abraham.

25,7-11 El relato de la muerte de Abraham procede de la fuente P y se ciñe por tanto a comunicarnos lo estrictamente importante, excluyendo todo aquello que un Yahwista habría podido añadir a la exposición.

Muere Abraham exactamente a los cien años de su entrada en el país de Canaán (Gen 12,4b). De suyo el relato de la muerte de Abraham no se ajusta a la cronología de los acontecimientos, pues por aquel entonces Jacob y Esaú tenían catorce años; pero era preciso que la historia de este patriarca quedase redondeada aquí mediante una conclusión. Fue una muerte apacible; Abraham había recorrido todo el ciclo de cuanto Dios había puesto en su vida. La expresión "anciano y saciado de vida" muestra que en el antiguo Israel no se consideraba la vida como el "doctor Fausto" —es decir demandando una duración inacabable para la existencia personal—, sino que se la aceptaba de antemano con sumisión como una cosa limitada, como algo que le es asignado al hombre y de lo que también cabe esperar que lleguemos a estar saciados (cfr Gen 35,29; Job 42,17; I Cro 23,1; 29,28; II Cro 24, 15). Esta expresión permite ver que tan sólo la muerte temprana o "mala" era de suyo considerada como juicio de Dios. "Anciano y saciado de vida", quiere decir cumplido ya lo que Dios asignó a cada existencia; y una muerte sin miedos es el broche que cierra una vida así llevada.

La expresión "fue reunido con sus parientes" no queda aquí acertadamente situada, y además se hace de ella un empleo trivial por completo, pues presupone la idea de una tumba paterna y familiar. Isaac e Ismael juntamente, entierran al anciano. ¿No conoció el P la tradición del alejamiento de Ismael (cap 21), o la ignoró a sabiendas? ¿O quizá supone que Ismael se presentó cuando la muerte de Abraham? (Lo mismo que en el caso de Jacob y Esaú, Gen 35,29). Ahora, la promesa hecha a la descendencia de Abraham gravita ya solamente sobre Isaac.

25,12-18 Perícopa del "Libro de las Tolĕdot" el cual originariamente no se componía más que de genealogías, y que se liga estrechísimamente desde el punto de vista literario con la fuente P (véanse págs 93ss). En contraposición con la lista de Qeturá (Gen 25,1ss), aquí en el caso de las tribus ismaelitas parece que se trata de una confederación muy estrecha. Dado que esta lista menciona 12 tribus ismaelitas y habla de 12 "príncipes" (*nĕsiim* v 16),

podemos suponer que también los ismaelitas constituyeron una federación de 12 tribus, con cierto cuño sacral; pues como sabemos por el AT, "príncipe" es el título dado a la autoridad suprema o persona que ostentaba una dignidad político-sacra, y era quien representaba a su tribu en el colegio de jefes tribales de la confederación (Num 1,5-15; 10,14-26; 13,4-15; Ex 22,27 [49]; encontramos indicios de esta confederación tribal también en Gen 22,20-24; 36,1-14).

El ámbito donde estas tribus ismaelitas habitaban era muy extenso como corresponde a su vida nómada, es decir todo el desierto del noroeste de Arabia; sólo al Norte se tocaba con la confederación aramea de 12 tribus, de la que hemos hablado más arriba ("Najor", Gen 22,20-24). Su centro (¿cultual?) pudo ser el famoso oasis de Temá (Is 21,14; Jer 25,23; Job 6,19). El AT da cuenta también en otras partes, de estas tribus ismaelitas. Kedar y Nebayot son nombradas juntas en Is 60,7, por ejemplo (Is 21,16ss; Jer 49,28ss). Consideremos sin embargo que no todos los textos del AT ligan siempre las mismas nociones históricas a los mismos nombres. En especial cuando se trata de enunciados poéticos, hemos de contar con un uso muy generalizado de los nombres. La noticia sobre la belicosidad de Ismael recuerda a Gen 16,12. Pero como no está copiada de dicho texto, puede que simplemente se trate de un modo general de expresarse.

[49] M. Noth, *Geschichte Israels*, 1969[7].

Otra sección importante de la historia de los patriarcas es la que ahora comienza. Ha sido compuesta por los compiladores partiendo de las tradiciones de que dispusieron, y muestra una serie complejísima de acontecimientos cuyo primer lugar es ocupado por el antagonismo entre Jacob y Esaú.

Es claro que con Gen 25,19 comienza un gran complejo narrativo que no se acaba hasta el capítulo 35 con el nacimiento de Benjamín, es decir cuando se alcanza el número doce de los hijos de Jacob. Con gusto se suele llamar a este complejo narrativo "Historia de Jacob", pero hemos de preguntarnos si dicho apelativo le cuadra bien, pues así se silencia a Isaac casi por completo. El caso es que la cantidad de historias referidas propiamente a Isaac es muy escasa (véanse págs 344s). Pero si este bloque de relatos sobre Jacob comienza diciendo a modo de encabezamiento "ésta es la historia de la familia de Isaac" y termina precisamente con la mención de la muerte de Isaac (Gen 35,28), convendría más bien considerar todo el conjunto, de acuerdo con la intención de su compilador, como una historia de Isaac. Y siendo consecuentes con nosotros mismos, habremos luego de ver una historia de Jacob en la llamada "historia de José". Máxime si tenemos en cuenta el hecho de que también este gran complejo narrativo comienza de modo similar: "Esta es la historia de la familia de Jacob" (Gen 37,2); y que concluye con el relato de la muerte de Jacob y el traslado de su cadáver a Canaán (cap 50). Nada se nos cuenta sobre el largo período que media entre dicho acontecimiento y la muerte de José. Cfr además el Excurso sobre la composición y la teología de los relatos referentes a Jacob, páginas 386ss.

21. Nacimiento de Esaú y de Jacob. Venta de la primogenitura
25,19-34

19 *Esta es la historia de la familia de Isaac, hijo de Abra-*
ham: Abraham engendró a Isaac. 20 *Tenía Isaac cuarenta*
años cuando tomó por mujer a Rebeca, la hija de Betuel, el
arameo de Paddán-Aram, y hermana de Labán el arameo.
21 Isaac suplicó a Yahwé en favor de su mujer, pues era es-
téril, y Yahwé le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca. 22 Pero
los niños se entrechocaban en su seno. Ella dijo: "Siendo así,
¿para qué vivir?" Y fue a consultar a Yahwé. 23 Yahwé le dijo:
"Dos pueblos hay en tu vientre, y dos naciones que, al salir de
tus entrañas, se dividirán. Y la una nación prevalecerá sobre la
otra; y la mayor servirá a la menor."
24 Cumpliéronsele los días de dar a luz, y he aquí que había
mellizos en su vientre. 25 Salió el primero, rubicundo todo él,
como un manto peludo, y le llamaron Esaú. 26 Después salió
su hermano, cuya mano agarraba el talón de Esaú, y se le llamó
Jacob. *Isaac tenía sesenta años cuando los engendró.*
27 Crecieron los muchachos. Esaú llegó a ser diestro en la
caza, un hombre agreste; mientras que Jacob un hombre ordena-
do, morador en tiendas. 28 Isaac quería a Esaú, porque le gus-
taba comer caza; y Rebeca quería a Jacob. 29 Una vez, Jacob
había preparado un guiso cuando llegó Esaú del campo, agotado.
30 Dijo Esaú a Jacob: "Déjame comer de lo rojo, de eso rojo,
porque estoy agotado." Por eso se le llamó Edom. 31 Dijo Jacob:
"Véndeme ahora mismo tu primogenitura." 32 Dijo Esaú: "Es-
toy que me muero. ¿Qué me importa la primogenitura?" 33 Dijo
Jacob: "Júramelo ahora mismo." Y él se lo juró, vendiendo su
primogenitura a Jacob. 34 Jacob dio a Esaú pan y el guiso de
lentejas, y éste comió y bebió, se levantó y se fue. Así desdeñó
Esaú la primogenitura.

25,19-20,26b Esta historia de Jacob va introducida por un pasaje del libro sacerdotal de las "*Tolĕdot*" (véase pág 84), del cual ha sido tomado también el v 26b. Debió en cualquier caso de contener asimismo una noticia sobre el nacimiento de Esaú y Jacob; pero diríase que ha desaparecido, porque la tradición J del nacimiento de los gemelos lo exponía con muchos más detalles. Según esta fuente, Jacob hubo de esperar 20 años hasta tener descendencia.

25,21-26 Aquí comienza el relato J (vv 21ss). Esta historia llama nuestra atención por su inexpresividad como relato. No son na-

rradas las dos súplicas dirigidas a Yahwé de los vv 21 y 22b, sino que simplemente las menciona. Tampoco cita ningún topónimo —pese a que el sitio al que Rebeca "fue para plantear su asunto", tuvo que ser un santuario—, ni describe más detalles de tal acontecimiento. Sólo figura literalmente el oráculo. En él se predicen cosas muy grandes a la par que enigmáticas. Rebeca será la matriarca de dos pueblos, pero en la relación que habrá entre ambos se insinúan cosas inquietantes. Todo queda pues en suspenso; nada se dice de la promesa hecha a los padres, ni de la meta que Dios persigue. El oráculo se limita únicamente a indicar el aspecto exterior de las futuras relaciones entre los hermanos, y ello le da valor de un "recurso para intrigar al lector", dentro de la estructura del relato que ahora comienza a desplegarse.

Hablando con propiedad, la perícopa Gen 25,21-28 ni es un verdadero relato ni se funda sobre una antigua saga que constituyese una entidad coherente. Sino que va concebida—esto es claro— como exposición general antepuesta a todo el conjunto; es decir, mediante una enumeración de los hechos—bastante poco concatenada—familiariza al lector con una serie de datos cuyo conocimiento es necesario para comprender las historias que vienen a continuación. Esta descripción es de un realismo muy sobrio y está despojada, tanto en el caso de Esaú como en el de Jacob, de todos esos factores idealizantes que tan gustosamente se suelen adjuntar cuando se describe a los antepasados ancestrales de un pueblo. Los rasgos descriptivos apuntan incluso claramente hacia lo cómico y lo ridículo. Esto es cierto sin duda alguna en el caso de Esaú, tan cetrino de piel (a los palestinenses les extrañaba el color de los habitantes del sur y del este del desierto, que era mucho más oscuro); y por contera, el chiquillo era tan velludo que parecía como si la naturaleza le hubiese recubierto de una pelliza... Así de hirsutos y bastos les parecían a los urbanos israelitas sus vecinos bárbaros. Como dice Gunkel, son "finezas entre vecinos".

Pero también lo ocurrido cuando el nacimiento de Jacob no es en principio más que un rasgo de humor popular: hallándose todavía en el claustro materno, Jacob agarró a su hermano del talón. ¿Acaso pretendió siendo todavía feto disputarle la primogenitura? A estas alturas del texto, nos resulta imposible comprender el verdadero alcance y el verdadero peso de este detalle; queda abierto el camino a toda suerte de suposiciones, pero nin-

guna acertará con lo que después había de ocurrir a causa de la arbitrariedad humana y—no obstante—por providencia de Dios. La frase interpreta con un juego de palabras, etimológicamente atrevido, el nombre de Jacob a partir de la palabra "talón" (*'aqueb*), lo cual implica una ironía contra sí mismo muy desusada. Esta interpretación parece una corrección sin fortuna, pues no es probable que ya entonces se hubiese olvidado el verdadero sentido del nombre teóforo original (*Ya'acob* significa probablemente "Que Dios proteja").

25,27-28 Cuando fueron adultos los dos hermanos, vivieron cada cual por su lado, pues eran el arquetipo de las dos contrapuestas formas de vida usuales de Palestina, todavía muy boscosa por aquel entonces: la vida de cazador y la de pastor. Desde el punto de vista de la historia de la cultura, la vida de cazador es naturalmente la más antigua de las dos. El pastor no apareció hasta que se taló una parte de la superficie del país, para cultivarla. Pero fueron durante mucho tiempo simultáneas, y convivieron especialmente en los confines de las áreas cultivadas del Este. Nunca pudieron lograr una verdadera simbiosis, pues sus respectivas necesidades vitales eran muy diferentes. Sus relaciones fueron más bien tensas. En cualquier caso el cazador errabundo y salvaje se encontraba a disgusto entre pastores, sedentarios y más cultos.

De todos modos la valoración de estas dos formas de vida adolece en nuestro texto de falta de imparcialidad, pues parte desde el punto de vista del agricultor sedentario: Jacob es "ordenado", "tranquilo". El adjetivo (*tam*) indica propiamente la inserción en una vida colectiva con sus ordenamientos morales, no conocida por el cazador que vivía más a su aire. A lo que esta divergencia de vida tenía de inquietante, se ha de añadir el partidismo de los padres. La razón de la preferencia de Isaac por Esaú "porque le gustaba comer caza", no deja nada que desear en cuanto a sobrio realismo.

Así habían corrido las cosas. Los hombres se habían dejado llevar por las circunstancias hasta que el conflicto estalló. Y aquí termina esa exposición general de los hechos, de la que hablábamos al comienzo.

25,29-34 La acción que ahora empieza es también de un realismo muy crudo. Al contrario que el pastor, cuya vida era mucho más

previsora y mejor organizada económicamente, el cazador no siempre tenía qué comer. Si no cobraba piezas, no le quedaba más salida que el ayuno forzoso. Así es como hemos de representarnos la situación de Esaú llegándose casi exhausto a donde estaba Jacob. No sabe el nombre del guiso que Jacob tiene ante sí; quizá no lo había visto nunca, pero la razón pudo ser también otra. Con torpes palabras señala el plato, caricaturizando así sin saberlo su nombre (adom = rojo = Edom); quiere "tragar". Pero cabe entender la situación de otra manera: quizá le sonase a Esaú aquel guiso colorado—creía que estaba hecho a base de sangre de res— y resultó engañado, pues no era más que lentejas[50]. Habla en favor de esta hipótesis el que Esaú afirme luego que Jacob le había engañado dos veces (Gen 27,36); pues de otro modo, con la explicación tradicional, no se entiende bien tal afirmación, ya que difícilmente podemos hablar de fraude en la venta de la primogenitura. Y por fin comprendemos también por qué Jacob pide una garantía en forma de juramento: sin ella Esaú hubiera podido siempre volverse atrás de su trato. El juramento constituía de suyo una obligación absoluta para las partes (cfr Jos 9,19).

La frase con la que Esaú echa a barato todo aquel asunto (v 32) no se debe entender en el sentido de que la primogenitura no le sirviese para nada ya que de todas formas había de morir; pues eso no es argumento y además quita valor a la primogenitura de Jacob. Más bien habla de una situación actual, donde su mayorazgo no es para él una contrapartida que merezca ser discutida: "¡Me muero de hambre!" Y al final del relato viene el descubrimiento: no eran más que lentejas... Pero quizá Esaú no notase nada; de todas formas no le dio mayor importancia al asunto. En la frase "comió, bebió, se levantó y se fue", se vuelve a caricaturizar su personalidad a todas luces basta y roma.

Esta historia de engaños y la siguiente, sitúan al exegeta ante problemas muy arduos. Es claro que el lector actual debe suspender el juicio al que le llevan sus sentimientos, a la vista de la antigüedad del relato, procedente además de un contexto cultural muy lejano a nosotros y de una atmósfera moral tan diferente a la nuestra. Pero aun cuando busquemos el sentido de este

[50] D. Daube, *Studies in Biblical Law,* 1947, págs 191ss.

relato dentro de su época y de la opinión de su remoto autor, queda todavía abierto un margen de inquietante amplitud para las interpretaciones posibles. Posibilidades interpretativas que alcanzan desde Gunkel, en un extremo, hasta Delitzsch o Frey, en el otro.

El primero de ellos ve en este relato una burla sobre las diferencias de civilización: el cazador inculto queda desbancado por el pastor de más cultura... y también más calculador. Al ligar todo aquel asunto con el elemento de la promesa hecha a Abraham, se produce una "chirriante disonancia". Delitzsch ve desde luego lo que la acción de Jacob tuvo de feo, pero opina que "la orientación fundamental hacia la salvación prometida" era lo que continuaba "haciéndola agradable a Dios". También Frey habla de modo análogo sobre el "apasionante anhelo del don de Dios", que sentía Jacob.

Naturalmente no hay duda de que este extraño episodio, ha de ser relacionado en suma con la gran promesa hecha a los padres. Por otra parte el exegeta no debe pasar por alto que de por sí el narrador no ofrece al lector ninguna base, ningún punto de partida para interpretar dicha perícopa. La suposición de que hablan en favor de Jacob cualidades internas de índole religiosa, difícilmente podrá cuadrar con el juicio emitido por el autor. Sólo la frase donde se dice que Esaú despreció la primogenitura (v 34b) contiene un juicio. Pero si nos ceñimos al relato, veremos que de él no se deduce con claridad bastante en qué consistía propiamente tal derecho. Por lo demás nada hay en esas promesas hechas repetidamente a los patriarcas, que permita deducir que ellas sólo fuesen válidas para el primogénito. En cualquier caso nada se dice sobre ello cuando dichas promesas pasaron de Jacob a sus hijos. De modo que el exegeta no deberá osar aventurarse demasiado en esta cuestión de los motivos últimos que impulsaron a Jacob a obrar así; y, ante todo, deberá guardarse de hacer psicología, pues los puntos de apoyo que para ello ofrece el texto son poquísimos. El narrador no dice absolutamente nada sobre el alcance que aquel convenio entre los dos gemelos pudo haber tenido para ellos desde el punto de vista de las promesas divinas. A fin de cuentas lo único que se llega a realizar, pese a la culpa de todos los participantes, es aquello que ya desde el principio figuraba en los planes de Dios (v 23). Aun cuando la divina promesa preceda y domine como un gran presagio todas estas historias particulares, se co-

meten dentro de ellas, entre paréntesis como sí dijéramos, muchas cosas malas y muchas cosas buenas; y no todas pueden ser interpretadas espiritualmente rasgo tras rasgo a partir de este presagio y con miras a su cumplimiento. El tema teológico general de las promesas patriarcales no actúa en absoluto ejerciendo una dictadura interpretativa, como si procurase al lector una clave muy manejable para descifrar psicológicamente todas las razones que impulsaron a obrar a los actores de estos relatos.

22. Las historias sobre Isaac
26,1-35

1 Ahora bien sobrevino un hambre en el país—aparte de la primera que tuvo lugar en los días de Abraham—y fue Isaac a Guerar, adonde Abimélek, rey de los filisteos. 2 Yahwé se le apareció y le dijo: "No bajes a Egipto. Habita en el país que yo te indique. 3 Reside en esta tierra como forastero, y yo te asistiré y bendeciré; porque a ti y a tu descendencia he de dar todas estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a tu padre Abraham. 4 Y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y daré a tu descendencia todas estas tierras. Y por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, 5 en pago de que Abraham me obedeció y guardó mis observancias, mis leyes, mis preceptos y mis mandamientos." 6 Establecióse, pues, Isaac en Guerar.

7 Y preguntándole los del lugar acerca de su mujer, él decía: "Es mi hermana." Pues temió decir: "Es mi mujer", no fuesen a matarle los del lugar por causa de Rebeca, ya que ella era de buen parecer. 8 Ya llevaba largo tiempo allí, cuando aconteció que Abimélek, rey de los filisteos, asomado a una ventana, observó que Isaac estaba solazándose con su mujer Rebeca. 9 Llama Abimélek a Isaac y le dice: "¡Conque es tu mujer! ¿Pues cómo has venido diciendo: Es mi hermana?" Dícele Isaac: "Es que pensé: A ver si voy a morir por causa de ella." 10 Replicó Abimélek: "¿Qué es lo que nos has hecho? Si por acaso llega a acostarse cualquiera del pueblo con tu mujer, tú nos habrías echado la culpa." 11 Entonces Abimélek ordenó a todo el pueblo: "Quien tocare a este hombre o a su mujer, morirá sin remedio."

12 Isaac sembró en aquella tierra, y cosechó aquel año el ciento por uno. Yahwé le bendecía 13 y el hombre se enriquecía, se iba enriqueciendo 'más y más' hasta que se hizo riquísimo. 14 Tenía rebaños de ovejas y vacadas y copiosa servidumbre. Los filisteos le tenían envidia.

15 Todos los pozos que habían cavado los siervos de su padre —en los días de su padre Abraham—los habían cegado los filisteos, llenándolos de tierra. 16 Entonces Abimélek dijo a Isaac: "Apár-

**tate de nuestro lado, porque te has hecho demasiado poderoso
para nosotros." 17 Isaac se fue de allí y acampó en el valle de
Guerar, estableciéndose allí. 18 Isaac volvió a cavar los pozos de
agua que habían cavado los [siervos] en los días de su padre Abra-
ham, y que los filisteos habían cegado después de la muerte de
Abraham, y les puso los mismos nombres que les había puesto su
padre. 19 Después cavaron los siervos de Isaac en el valle y en-
contraron allí un pozo de agua viva. 20 Pero riñeron los pasto-
res de Guerar con los pastores de Isaac, diciendo: "El agua es
nuestra." El llamó al pozo "Querella", ya que se habían quere-
llado con él. 21 Excavaron otro pozo, y también riñeron por él:
lo llamó "Riña". 22 Partió de allí y cavó otro pozo, y ya no ri-
ñeron por él: lo llamó "Amplitud", y dijo: "Ahora Yahwé nos
ha dado amplio espacio, y prosperaremos en esta tierra."**

**23 De allí subió a Beerseba. 24 Yahwé se le apareció aquella
noche y dijo: "Yo soy el Dios de tu padre Abraham. No temas,
porque yo estoy contigo. Te bendeciré, y multiplicaré tu descen-
dencia por causa de Abraham, mi siervo." 25 Construyó pues allí
un altar e invocó el nombre de Yahwé. Allí desplegó su tienda, y
los siervos de Isaac perforaron allí un pozo.**

**26 Entonces Abimélek fue a donde él desde Guerar, con Aju-
zat, su hombre de confianza, y Pijol, general de su tropa. 27 Dí-
celes Isaac: "¿Cómo es que venís a mí, vosotros que me odiáis y
me habéis echado de vuestra compañía?" 28 Contestaron ellos:
"Hemos visto claramente que Yahwé está contigo, y hemos pen-
sado: 'Haya un juramento entre nosotros, entre tú y nosotros, y
vamos a hacer un pacto contigo, 29 de que no nos harás mal,
como tampoco nosotros te hemos tocado a ti; no te hemos hecho
sino bien, y te hemos dejado ir en paz; tú eres ahora bendito de
Yahwé'." 30 El les dio un banquete, y comieron y bebieron.
31 De madrugada, se levantaron y se hicieron mutuo juramento;
luego Isaac les despidió, y se fueron en paz de su lado. 32 Aquel
mismo día llegaron unos siervos de Isaac y le dieron la noticia
del pozo que habían cavado, diciéndole: "Hemos hallado agua."
33 El lo llamó "Juramento"; de ahí el nombre de la ciudad de
Beerseba, hasta el día presente.**

34 *Cuando Esaú tenía cuarenta años, tomó por mujeres
a Judit hija de Beerí el hitita, y a Basemat, hija de Elón el
hitita,* 35 *las cuales fueron amargura para Isaac y Rebeca.*

Mientras que para Abraham y Jacob se ha conservado un rico elenco de materiales procedentes de la tradición hasta la época de su elaboración literaria, el contenido de las tradiciones sobre Isaac resulta en comparación llamativamente escaso. El único capítulo que contiene una tradición propiamente dicha sobre este patriarca, es el 26, el cual no constituye de suyo un relato sino

todo un mosaico de fragmentos narrativos concernientes a él. Sólo gracias a la investigación reciente se ha podido discernir la antigüedad, los orígenes y el valor como fuente, de dichas narraciones [51].

No es fácil contestar a la pregunta de por qué este antiguo tronco de tradiciones, ni se ha desarrollado ramificándose ni ha proliferado como el de Jacob o el de Abraham. El capítulo contiene al menos siete elementos de la tradición: vv 1-6; 7-11; 12-14; 15-17a; 17b-22; 23-33; 34-35. Por otra parte podemos comprobar claramente los esfuerzos realizados en época posterior, para combinar todas estas pequeñas unidades venidas de la tradición, en un conjunto homogéneo hasta cierto grado. Exceptuadas algunas adiciones posteriores (especialmente los vv 3b-5), este breve conjunto literario pertenece a la fuente J. Tan sólo los vv 34-35 son P. Falta toda relación con las tradiciones sobre Esaú y Jacob de los caps 25 y 27, entre los cuales ha quedado inserto actualmente el que ahora estudiamos. Estas tradiciones referentes a Isaac han pasado a la literatura esencialmente con su redacción antigua y sin haber sufrido la menor armonización con el gran cuadro de la historia patriarcal.

Para la buena inteligencia de cada uno de estos elementos (excluidos los vv 34-35) es importante conocer el trasfondo histórico-cultural sobre el que aquellos sucesos se desarrollaron. Isaac es aquí el tipo de nómada propietario de ganado menor, que se desplaza de un lado para otro bajo el imperio de la ley de la trashumancia (véanse págs 207s). A este modo de vida todavía fundamentalmente nómada, viene empero a sumarse el cultivo intermitente de los cereales, que en ocasiones fijaba a aquellos nómadas en un sitio por tiempo más largo (cfr también Gen 37,7). Se trasluce además el poder de atracción ejercido por los centros de civilización urbana a causa de su modesto comercio y quizá también de la protección que ofrecían. Cierto que el contacto entre dos esferas de existencia, entre dos modos de vida tan distintos trajo consigo no pocos conflictos. Los nómadas tenían cosas poco agradables que contar acerca de la intemperancia sexual de los de la ciudad, y no se fiaban mucho de ellos especialmente en este punto (cfr caps 19 y 34). Pero los pozos, tan preciosos, po-

[51] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. 1948, págs 114-118, 170s, 208s.

dían asimismo ser fácilmente objeto de querellas; pues también los de la ciudad tenían "campos" que regar, rebaños que abrevar, etcétera. Entre esta fase del nomadismo trashumante, llegado ya a un cultivo regular de labrantíos, y el sedentarismo propiamente dicho, no hay más que un paso.

26,1-6 En Palestina los períodos con precipitaciones insuficientes iban seguidos de hambres. La situación incluso podía llegar a ser desesperada para la ganadería. En casos así los nómadas se sentían atraídos por Egipto, tan lejano pero también fértil con más regularidad (cfr Gen 12,10ss; pág 216). Pero Dios, a quien se consultaba antes de cualquier desplazamiento, prohíbe de modo sorprendente a Isaac que emigre. Tal noticia crea súbitamente una atmósfera de tensión creciente. ¿Cómo van a arreglárselas para subsistir Isaac y sus rebaños? La continuación del relato informa al lector sobre ello.

Las palabras de Dios que en la fuente más antigua (J) no consistían más que en un breve oráculo (v 3a), fueron elaboradas por una mano mucho más moderna dándoles el estilo de un gran discurso promisorio que constituía todo un programa. Contiene desde luego todos los elementos tradicionales en la promesa (Gen 12,1-3; 13,14-16; 15,5,7,18), pero no sin algunos cambios muy característicos. Supone una idea nueva por completo dentro de los relatos patriarcales, el que la promesa se transmita ahora a Isaac y camine hacia su cumplimiento gracias a los méritos de Abraham. Ni siquiera el P ha demostrado un interés especial por pintar a Abraham bajo el aspecto de una obediencia ejemplar a todos los "mandamientos, observancias e instrucciones" del Señor.

26,7-11 Hay que comparar el relato de los peligros corridos por la matriarca, con las variantes ofrecidas en Gen 12,10-20 (J) y Gen 20 (E). También aquí tomó Isaac, en razón de la gran inseguridad legal reinante, la precaución de hacer pasar a Rebeca por hermana suya; cosa a decir verdad que aumentaba la seguridad personal de Isaac, pero no la de su esposa. De las tres formas con que se presenta este tema narrativo tan singular, es ésta la más benigna y hasta cierto punto la menos escandalosa, pues se limita a aludir al peligro que hubiese podido correr Rebeca si el rey de la ciudad no hubiera llegado a descubrir la verdad desde la ventana de su palacio (cfr II Sam 11,2). Los detalles quedan confia-

dos a la fantasía del lector; el narrador los vela con una alusión etimológica al nombre de Isaac (*yiṣḥak* - *saḥak,* "bromear"; el mismo verbo es empleado en sentido erótico en Gen 38,14).

Naturalmente es un anacronismo el calificar de filisteo al rey de la ciudad (cfr Gen 21,32,34). El narrador habla a lectores que sabían que Guerar estaba habitada por filisteos, pueblo que no inmigró a Palestina hasta el año 1200. Sobre la situación de Guerar, véase pág 291. Quizá sea ésta la más antigua de las tres redacciones del relato (Wellhausen, Noth); cabe pensar que en la tradición ulterior, la idea de los peligros corridos por la matriarca se amplificase, y la historia adquirió así la forma de una puesta en guardia de carácter arquetípico.

26,12-14 El lector ligará ahora la noticia de la copiosa cosecha con las hambres mencionadas al comienzo. Según Dalman la relación "un céntuplo más", no es exagerada [52].

Los versículos 15 y 18 han de ser atribuidos a una mano posterior, que estableció una ligadura entre lo aquí narrado y la historia de Abraham (Gen 21,25). Ofrecen una alusión a las penosas contrariedades con las que hubieron de enfrentarse los antepasados remotos de Israel, pese a su relación tan inmediata con Dios. Hasta los pozos de Abraham fueron cegados en seguida.

26,15-22 También las etiologías de los diversos pozos—puntos donde había agua, situados entre Guerar y Beerseba—son a todas luces tradiciones antiquísimas. Exentas aún de la reflexión teológica posterior, denotan ese realismo de la antigua fe en Yahwé, que consideraba recibidos directamente de las manos de Dios los bienes más elementales de la vida. El agua de fuente es más valiosa que el agua de cisterna. El verbo "encontró" habla con toda naturalidad de una buena suerte inesperada (Jac). Es característico de la mentalidad nómada el deseo de un "amplio espacio". Las gracias por haberles puesto Dios ante un espacio dilatado, resonaron durante mucho tiempo en Israel viniendo desde la noche de los tiempos (Sal 4,2; 31,9; 66,12; 118,5; cfr también Gen 9,27).

La saga tiene aquí en cuenta también tranquilamente el hecho de que aquella bendición de Yahwé fuese perceptible asimismo por

[52] G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* 2, 1932, pág 244.

los que no participaron de ella, cosa que en determinados casos podía desencadenar una reacción hostil (cfr lo dicho sobre Gen 21, 22ss, págs 302ss). El que Isaac cediese ante la orden del rey de la ciudad, se explica mucho más por las condiciones históricas nacidas de la diferencia de civilización, a las que nos hemos referido más arriba, que por rasgos de su carácter personal. Los exegetas antiguos—demasiado influidos por el capítulo 22—vieron en Isaac una imagen de la resignación; pero los datos ofrecidos por el narrador no son suficientes para fundamentar esta hipótesis.

26,23-25 En Beerseba recibe Isaac una revelación del "Dios de los padres". Vuelve a llamarnos la atención el que tampoco aquí Dios se presente ligado a un lugar preciso, es decir como una divinidad de la naturaleza, sino como el Dios que se relaciona con determinado grupo de hombres y se nombra por ende vinculándose al primero de los personajes de ese círculo, que recibió la revelación. Al hombre sólo le es posible invocar el nombre de Dios una vez que Dios se haya revelado a Sí mismo (equivocadamente Lutero: "predicó el nombre"). Es difícil que "a causa de Abraham" signifique "por los méritos y la obediencia de Abraham". La consagración de Beerseba como santuario está considerada en nuestro texto como la primera que se realizó, naturalmente. De hecho nuestra tradición es más antigua y está más próxima a los orígenes que la de Gen 21,33, pues es Beerseba la que desde el punto de vista de la historia del culto se ligó primeramente a la tradición sobre Isaac; mientras que la de Abraham sólo más tarde se trasladará de Mamré a Beerseba [53].

26,26-33 El relato de la alianza con Abimélek es, desde el punto de vista de la historia de las sagas, una variante de Gen 21, 22ss (E). Constituye una conclusión, muy rica en efectos, para las tradiciones sobre Isaac, pues Abimélek, que hasta entonces se había manifestado envidioso, ha de reconocer solemnemente que Isaac es un "bendecido por Yahwé". La situación ha cambiado tanto, que él es quien ahora experimenta un sentimiento de inseguridad. Los guerarenos desean asegurarse contra los imprevisibles riesgos que podían venir de un hombre bendito por un Dios

[53] A. Alt, *Der Gott der Väter*, Kleine Schriften 1, 1968⁴, págs 57ss.

tan poderoso. Isaac accede, y así es como obtenemos una nueva etimología del nombre de Beerseba (cfr Gen 21,22ss, pág 290). Es bastante comprensible que el nombre de un lugar de culto tan famoso haya suscitado varias interpretaciones etiológicas. Abimélek y Pijol, jefe de su ejército, aparecen también en el relato paralelo de Gen 21,22ss; pero difícilmente se tratará de los mismos personajes en ambas historias, pues entre los acontecimientos respectivos median unos 80 años.

26,34-35 La noticia del P sobre el matrimonio de Esaú carece desde luego de relación con estas antiguas tradiciones sobre Isaac. Sirve de preparación para Gen 27,46 y 28,1-9. Tras estas breves frases hay toda una nueva concepción de la historia de Esaú y Jacob, y especialmente de los motivos que impulsaron a Jacob a marcharse de la casa paterna (véase lo dicho sobre Gen 28,1ss, páginas 347s).

23. La bendición conseguida con engaño
27,1-45

**1 Como hubiese envejecido Isaac, y no viese ya por tener
debilitados sus ojos, llamó a Esaú, su hijo mayor, y le dijo: "¡Hijo
mío!" El cual le respondió: "Heme aquí." 2 "Mira—dijo—, me
he hecho viejo e ignoro el día de mi muerte. 3 Así pues, toma
tus saetas, tu aljaba y tu arco, sal al campo y me cazas alguna
pieza. 4 Luego me preparas un guiso suculento, como a mí me
gusta, y me lo traes para que lo coma, a fin de que mi alma te
bendiga antes que me muera." 5 Ahora bien, Rebeca estaba es-
cuchando cuando Isaac hablaba con su hijo Esaú. Y Esaú se fue
al campo a cazar alguna pieza para traerla a casa. 6 Entonces
Rebeca habló a su hijo Jacob y le dijo: "He aquí que he oído cómo
tu padre hablaba con tu hermano Esaú diciendo: 7 Tráeme
caza, y hazme un guiso suculento para que yo lo coma y te ben-
diga delante de Yahwé antes de mi muerte. 8 Pues bien, hijo
mío, hazme caso en lo que ordeno. 9 Ve al rebaño y tráeme de
allí dos cabritos hermosos, a fin de que con ellos yo prepare un
guiso suculento para tu padre como a él le gusta. 10 Tú se lo
presentarás a tu padre, para que lo coma, a fin de que te bendiga
antes de su muerte." 11 Jacob dijo a su madre Rebeca: "¡Pero
si mi hermano Esaú es velludo, y yo soy lampiño! 12 Quizá me
palpe mi padre, y entonces quedaría ante él como un burlador,
atrayendo sobre mí una maldición en vez de una bendición."
13 Dícele su madre: "¡Sobre mí tu maldición, hijo mío! Tú, obe-**

**déceme, basta con eso, ve y me los traes." 14 El fue a buscarlos
y los llevó a su madre, y ella preparó un guiso suculento, como
le gustaba a su padre. 15 Después tomó Rebeca las más precio-
sas ropas de Esaú, su hijo mayor, y vistió a Jacob, su hijo pequeño.
16 Luego, con las pieles de los cabritos le cubrió las manos y la
parte lampiña del cuello, 17 y puso el guiso y el pan que había
hecho, en las manos de su hijo Jacob. 18 Este entró a donde su
padre, y dijo: "¡Padre!" El respondió: "Heme aquí; ¿quién eres,
hijo mío?" 19 Jacob dijo a su padre: "Soy tu primogénito Esaú.
He hecho como dijiste. Anda, levántate, siéntate, y come de mi
caza, para que me bendiga tu alma." 20 Dice Isaac a su hijo:
"¡Qué listo has andados en hallarla, hijo!" Respondió: "Sí; es
que Yahwé, tu Dios, me la puso delante." 21 Dice Isaac a Jacob:
"Acércate, que te palpe, hijo, a ver si realmente eres o no mi hijo
Esaú." 22 Acercóse Jacob a su padre Isaac, el cual le palpó y
dijo: "La voz es la de Jacob, pero las manos son las de Esaú."
23 Y no le reconoció, porque sus manos estaban velludas, como
las de su hermano Esaú. Y se dispuso a bendecirle. 24 Dijo pues:
"¿Eres tú pues mi hijo Esaú?" Respondió: "Lo soy." 25 Dijo
entonces: "Acércamelo, que coma de la caza, hijo, para que te
bendiga mi alma." Acercóle, y comió; le trajo también vino, y
bebió. 26 Dícele su padre Isaac: "Acércate para que te bese,
hijo." 27 El se acercó y le besó, y al aspirar Isaac el aroma de
sus ropas, le bendijo diciendo:**

**"Mira, el aroma de mi hijo como el aroma de un campo, que
ha bendecido Yahwé. 28 ¡Pues que Dios te dé el rocío del cielo
y la grosura de la tierra, mucho trigo y mosto! 29 Sírvante pue-
blos, e inclínense ante ti naciones, sé señor de tus hermanos y re-
veréncieme los hijos de tu madre. ¡Quien te maldijere, maldito
sea, y quien te bendijere, sea bendito!" 30 Así que hubo con-
cluido Isaac de bendecir a Jacob, y justo cuando acababa de salir
Jacob de la presencia de su padre Isaac, llegó su hermano Esaú
de su cacería. 31 También él preparó un guiso suculento y lle-
vándoselo a su padre le dijo: "Levántese mi padre y coma de la
caza de su hijo, para que me bendiga tu alma." 32 Dícele su
padre Isaac: "¿Quién eres tú?" Contestóle: "Soy tu hijo primo-
génito Esaú." 33 A Isaac le entró un temblor terrible, y le dijo:
"Pues entonces, ¿quién es uno que ha cazado una pieza y me la
ha traído, de modo que yo he comido de todo antes que tú vinie-
ses, y le he bendecido, y bendito está?" 34 Al oír Esaú las pa-
labras de su padre, lanzó un alarido fuerte y por extremo amargo,
y dijo a su padre: "¡Bendíceme también a mí, padre mío!"
35 Díjole éste: "Ha venido astutamente tu hermano, y se ha lle-
vado tu bendición." 36 Dijo Esaú: "Con razón se llama Jacob,
pues me ha engañado dos veces; cogió mi primogenitura, y he aquí
que ahora se ha cogido mi bendición." Y añadió: "¿No has re-
servado acaso alguna bendición para mí?" 37 Respondió Isaac
y dijo a Esaú: "Mira, le he puesto por señor tuyo, le he dado por
siervos a todos sus hermanos y le he abastecido de trigo y mosto.**

Según eso, ¿qué puedo hacer por ti, hijo mío?" 38 Dijo Esaú a
su padre: "¿No tienes más que una bendición, padre mío? ¡Ben-
díceme también a mí, padre mío!" (pero Isaac guardó silencio) y
Esaú alzó la voz y rompió a llorar. 39 Entonces su padre Isaac
le respondió diciendo:
"He aquí que lejos de la grosura de la tierra será tu morada, y
lejos del rocío que baja del cielo. 40 De tu espada vivirás y a tu
hermano servirás. Mas luego, cuando tú..., partirás su yugo de sobre
tu cerviz." 41 Esaú se enemistó con Jacob a causa de la ben-
dición con que le había bendecido su padre; y se dijo Esaú: "Se
acercan ya los días del luto por mi padre. Entonces mataré a mi
hermano Jacob." 42 Se dio aviso a Rebeca de las palabras de
Esaú, su hijo mayor; y ella envió a llamar a Jacob, su hijo pe-
queño, y le dijo: "Mira que tu hermano Esaú va a vengarse de ti
matándote. 43 Ahora pues, hijo mío, escúchame: levántate y huye
a Jarán, a donde mi hermano Labán, 44 y te quedas con él una
temporada, hasta que se calme la cólera de tu hermano; 45 hasta
que la ira de tu hermano se aparte de ti, y olvide lo que has he-
cho. Entonces enviaré yo a que te traigan de allí. ¿Por qué he
de perderos a los dos en un mismo día?"

Como de costumbre sólo vagamente se indica cuánto tiempo transcurrió entre el episodio precedente y el que aquí se nos narra. De todos modos en la ceguera, fruto de una edad avanzada, que aquejó a Isaac, tenemos un hecho esencial para entender lo que sigue, ligándolo también con la gran exposición Gen 25,21-28.

Si consideramos más atentamente el retrato que la historia de Jacob ha dibujado de Esaú, el grosero cazador edomita, veremos que está lleno de contradicciones. Al investigar su trasfondo histórico y tradicional, tropezaremos con problemas que sólo pueden ser solventados por vía de hipótesis.

El espacio geográfico donde transcurrieron y fueron tomando cuerpo estas historias de Jacob, queda más o menos marcado por los topónimos Betel, Siquem, Pnuel. Trátase de la zona montañosa del centro de Palestina, incluido un pequeño sector al este del Jordán. En cambio Edom estaba muy lejos, al Mediodía; es decir, al sur del Mar Muerto. Como la historia de Esaú-Jacob considera a éstas sus dos figuras principales los antepasados de dos pueblos, induce al exegeta a pensar que este material narrativo es ante todo el precipitado, el residuo de recuerdos histórico-tribales que habremos de interpretar etnológica y etiológicamente. Pero ¿cómo puede ser que las gentes de Israel, habitantes del centro de Palestina, hayan tenido contactos con los edomitas,

acampados muy al Sur, y rivalizado con ellos? ¿Qué pudo haber ido a buscar Edom en Mahanaim, alejado 150 km al sur de la punta inferior del Mar Muerto (cfr Gen 32,3ss,8ss)? No tardaremos en ver que no todas las historias—ni mucho menos—de Jacob y Esaú parten de la ecuación Esaú = Edom, sino que dicha igualdad arraiga únicamente en el cap 25. El Esaú del cap 27 y también el del cap 33 está establecido, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, en la zona este del Jordán; y no es el fundador de ningún pueblo sino justamente el prototipo del cazador que encontraron las gentes de Jacob cuando colonizaron dicha zona transjordana, y del cual se creían—como ya hemos visto—muy diferentes en cuanto a género de vida, por ser ellos pastores. Unicamente cuando este relato pasó en época más tardía a la zona meridional de Judá, se operó dicha equiparación con Edom al identificar los judíos con sus vecinos y grandes rivales la figura de Esaú [54]. Se ha debatido mucho el problema de la posible relación existente entre el nombre y la persona de Esaú, con un tal Usoos del que habla Filón Byblios (hacia el año 100 pC). Dado que este personaje mitológico es representado como pastor vestido de pieles, parece que efectivamente existe alguna relación entre ambos. Pero ignoramos cuál.

Desde el punto de vista de la crítica de fuentes se ha considerado este relato como una hábil hilaza de dos líneas (J y E). Según una de esas fuentes Jacob se viste con una piel, según la otra toma las vestiduras de Esaú. Así, según la primera, el anciano palpará a Jacob, mientras que según la otra sentirá su olor, etcétera. Sin embargo la pregunta de a cuál de las dos fuentes se han de atribuir cada una de estas dos excepciones, ha sido contestada de modo muy vario. Wellhausen ya ha hecho notar la ausencia de criterios verdaderamente constructivos dentro de este capítulo. Y así se ha propuesto recientemente considerarlo como una unidad a pesar de ciertas desigualdades, entre las que no cuentan sin embargo las "variantes" señaladas poco ha (Noth). Con todo una repetición tan crasa como la de los vv 44s sigue siendo sospechosa ("hasta que la ira de tu hermano se aparte de ti" — "hasta que la cólera de tu hermano se aparte de ti"). Pero el relato se halla bien estructurado aun en su forma actual. La

[54] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, págs 103ss. y 210.

acción dramática se reparte en escenas netamente delimitadas entre sí, de modo que el conjunto está construido con mucha claridad y no ofrece oscuridades desconcertantes. Veamos:

1º Jacob y Esaú (vv 1-5).
2º Rebeca y Jacob (vv 6-17).
3º Isaac y Jacob (vv 18-29).
4º Isaac y Esaú (vv 30-40).
5º Conclusión y paso a los acontecimientos siguientes (vv 41-45).

27,1-5 El anciano ciego siente que su muerte está cerca; y quiere dar a su primogénito la bendición paterna—según el contexto que sigue, la bendición patriarcal—. Es indudable que en la concepción de nuestro relato, la bendición no es cosa exclusivamente de Dios, sino que requiere además por parte del hombre una transmisión activa y una especial voluntad de ser concedida a otro. Aquí lo objetivo y lo subjetivo están ligados de modo indisoluble. Y así los antiguos atribuían a los moribundos el don de la profecía (cfr Gen 48,1ss; Dt 33,1ss; II Sam 23,1ss). Por otra parte esta capacidad no era independiente de las condiciones físicas del que bendecía. Por eso quiere Isaac fortalecerse con un banquete. El giro "para que mi alma bendiga" se apoya todavía en ideas antiquísimas sobre la bendición como transmisión de una fuerza anímica punto menos que mágica; ideas de las que en cualquier caso se habían desembarazado hacía mucho tiempo tanto nuestro narrador como sus oyentes.

27,6-17 Rebeca, que lo había oído todo, a través de los lienzos de la tienda (cfr Gen 18,10) pone a punto su plan con gran celeridad; por la manera como responde a las tímidas objeciones de Jacob vemos que la madre había pensado en todo. Incluso asume la maldición que cabría esperar si se descubriese el fraude; también esa maldición podría ser en cierto modo domeñada y amortecida ("un signo de apasionado amor de madre...", Pr). No cabe discutir que el plan de Rebeca de sustituir la pieza de caza por dos cabritos, tiene también su lado cómico. Y ante todo, el engaño de recubrir el cuello y los hombros de Jacob con pieles tiene algo de ridículo, y vuelve a ser una cruda caricatura del peludo hermano. Sin embargo, en este relato no podemos sorprender la menor intención de gastar bromas. ¿Acaso ni el narrador ni los

lectores iban a notar el escrúpulo moral contenido en la objeción de Jacob (v 12)? Y por si fuera poco tenemos la terrible mentira del v 20b... No sólo por humanidad estaba prohibido en Israel aprovecharse de la ceguera de un hombre: el propio Dios era guardián del trato debido a los ciegos y sordos (Lev 19,14; Dt 27, 18). Tampoco, desde luego que no, se debe deducir del reservado silencio guardado por el narrador, que para él religión y moral todavía no estaban en relación estrecha (Gu). Los lectores debieron de seguir con ánimo suspenso la escena de la entrada de Jacob en la tienda del indefenso ciego.

27,18-29 Aun cuando el narrador haya presentado el encuentro de Jacob con su padre de modo muy mesurado y se haya abstenido nuevamente de emitir todo juicio personal, el oyente debe vivir esta escena tan impresionante en todos sus detalles. Apenas Jacob ha penetrado en la tienda y dicho esa mentira que había de costarle veinte años de su vida (Jac), se enfrenta ya con el primer escollo: su padre se sorprende ante lo temprano de su regreso. Jacob se desembaraza del apuro con la peor de todas sus mentiras (v 20b). Las preguntas de Isaac muestran palpablemente que el ciego no consiguió reprimir cierto sentimiento de inseguridad, hasta que gracias al contacto directo boca a boca—el peor momento por el que tuvo que pasar Jacob—queda convencido de que está tratando con Esaú. Es posible que Isaac disimulase en su deseo de abrazar a su hijo la intención secreta de sentir su olor, para así quedarse del todo tranquilo (Gu), pues el oriental es generalmente muy sensible a los olores. En caso de que en esta escena se mezclen realmente dos fuentes (Eissfeldt atribuye los vv 18b-23 a J, y los vv 24-28 a E), ningún lector podrá experimentar aquí una sensación de acumulación molesta o de excesiva duración [55].

[55] Las repeticiones 18b, 21b y sobre todo 24a no son en modo alguno puntos débiles de la narración o muestras de dos fuentes, sino pruebas de arte depuradísimo; la investigación realizada por el ciego y desconfiado—con toda razón desconfiado—padre, se desarrolla lentamente; el auditorio "paladea" la tensión, la tortura del malicioso Jacob en todos sus aspectos. Tensión que llega al máximo en el momento del beso: el auditorio está al borde de gritar. El padre no podrá menos de caer en la cuenta de que Jacob tiembla de pies a cabeza al sentir el contacto paterno. Al mismo tiempo, el beso es una conclusión magnífica, un gran paso a la bendición" (P. Volz, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik*, pág 68).

Resulta grandioso ver cómo al besar a su hijo y percibir el olor a tierra que se desprende de los vestidos de Esaú, el ciego siente al instante en su espíritu el hálito de la tierra prometida y bendecida por Dios. Maravilloso testimonio de la relación que existía entre la tierra y la fe veterotestamentaria (cfr págs 306ss). Las palabras de la bendición son notablemente independientes de las promesas hechas hasta entonces a los patriarcas, y que habían ido recibiendo una formulación bastante uniforme (Gen 12,1-3; 13,14-16; 22,17; 26,24; 28,3s,13-15; etc.). Primero se dirigen al país y a su fertilidad; para luego desearle hegemonía política al hijo, entrevisto ya como pueblo. Con estas palabras, los lectores se veían impulsados a pensar en la evidente superioridad política de que gozaba Israel, asentado en el centro de las tierras fértiles, respecto a Edom cuya situación era mucho más desfavorable. Jacob deja a su padre en el crítico momento en que Esaú regresa de cazar.

27,30-40 La escena entre Jacob y Esaú desvela el terrible desafuero, siendo en consecuencia la más dramática. También aquí es magistral la descripción de los acontecimientos. La llegada y las palabras de Esaú, todavía ignorante de todo, nos son presentadas con gran mesura; pero al hablar del espanto que sintió el anciano, el narrador usa un superlativo sin parangón en todo el Génesis. Y sin embargo Isaac aún no sabe que es su propio hijo quien le ha engañado; ni siquiera sabe a quién tiene ahora ante sí. El pobre viejo tantea la oscuridad. Pero su espanto queda sobrepasado por la descripción, que viene de inmediato, del alarido salvaje que lanza Esaú sin contenerse.

Podemos decir que al relatar esta escena, el narrador desvela algo su incógnito, tan estricto hasta entonces; su estilo denota que está relatando algo muy distinto de una simple broma. En su cólera, Esaú desfigura etimológicamente el nombre de su hermano al reencontrar en él la raíz *aqab* (es probable que su nombre significase originariamente "Que Dios proteja"). Volvemos a ver esta etimología popular del nombre de Jacob, también en Oseas (12,4) y Jeremías (9,3). Sobre el reproche de que ya era la segunda vez que Jacob le engañaba, véanse págs 329ss.

También Esaú conoce el carácter irrevocable de la bendición pronunciada; pero pregunta a su padre si no puede bendecirle a él de otra manera. Esaú vuelve a mostrar en este diálogo su in-

sistencia apasionada. Los LXX leen luego en el v 38: "pero Isaac se calló"; frase que pinta la consternación del anciano. Finalmente, el padre intenta confiarse de nuevo a la inspiración; pero ya no dispone de iguales fuerzas bendecidoras. Esta segunda "bendición" es efectivamente lo contrario de la recibida por Jacob. Causa un efecto particularmente amargo, pues al comienzo emplea casi las mismas palabras que la primera. Su sentido inverso se logra sólo merced al diferente empleo sintáctico de la misma preposición, imposible de traducir a nuestra lengua (el *min* del v 28 es un partitivo—es decir, tiene este sentido: "una parte de"—; pero el del v 39 es privativo—significa pues: "lejos de", "privado de"). Las pedregosas montañas de Edom, apenas son cultivables; en opinión del oráculo, para vivir allá casi no queda más posibilidad que ser un cazador nómada. Con todo, Esaú-Edom podrán zafarse de una dependencia política humillante. Cierto que Edom fue sometido por David (II Sam 8,12-14), pero logró ya en tiempos de Salomón cierta independencia (I Re 11,14-22,25). El oráculo recuerda a los lectores de entonces estos dos acontecimientos. Pero la sensación fundamental experimentada al leer el texto, era que Isaac no pudo compensar a su hijo preferido mediante una bendición de valor parigual al de la primera: había agotado en Jacob todo cuanto podía dar bendiciendo (Pr). En materia de bendiciones no existía más que una alternativa.

27,41-45 Y así fue cómo entendió Esaú el alcance de la bendición por él recibida; pero al contrario que su astuto hermano, no hace un misterio de sus planes. Rebeca cree conocer bien a su tempestuoso hijo y cuenta con que su odio no durará mucho. Por lo pronto, que Jacob abandone la región, pues, de ser muerto, tendría a su vez Esaú que huir como fratricida; con lo que Rebeca habría perdido en un solo día a sus dos hijos. Tal es cálculo que la madre se hace.

Pero también Rebeca había tasado muy por lo bajo la magnitud de la desgracia que ella provocó. La ausencia de Jacob no duró "unos días" (v 44), sino veinte años. Madre e hijo no volvieron a verse (Pr).

27,(46) Nuestro relato continúa en Gen 28,11ss. Aquí en el v 46 tenemos una frase procedente de P. Va ligada retrospectivamente

a 26,34s, y nos revela que, según esta tradición tardía, los motivos de la marcha de Jacob a Jarán eran muy distintos: debía buscarse una mujer allí, entre sus parientes.

EPÍLOGO

Dentro de la moderna exégesis de esta historia de engaños, la concepción de Gunkel constituyó desde luego un golpe necesario contra la moralidad solemne y la rígida espiritualidad que respiraban casi todas las interpretaciones anteriores (por ejemplo, J. P. Lange: Esaú denotaba "ausencia de consagración a la fe teocrática" [!]). Pero a pesar de todo, es claro que el viejo maestro de la interpretación de las sagas se ha equivocado aquí al insistir demasiado sobre el lado burlesco del contenido de este relato [56]. Nuestra exégesis ha querido demostrar que todo el estilo de la narración es mucho más serio y elevado. El fraude al ciego, la blasfemia contra Yahwé (especialmente en el v 20), los ataques de espanto en la escena entre Isaac y Esaú, y finalmente la bancarrota sobrevenida a toda la familia, no excitarían—desde luego que no—las risas de los lectores antiguos.

Pero ¿cómo habremos nosotros, lectores modernos, de responder a la pregunta que se nos viene a los labios sobre los motivos, especialmente sobre los que movieron a Rebeca? ¿Quiso ella realmente favorecer los planes divinos que Isaac había despreciado puniblemente? Sin duda la acción de Rebeca tiene algo de combativo, de grandes miras (Fr); pero ¿vino todo ello de que fuese la única en haber mantenido sus ojos puestos en la promesa? ¿O habremos de referirnos más bien a la mayor dignidad del hijo menor en razón de su carácter y de su género de vida (Jac)? El relato apenas habla de todo esto... si es que realmente dice algo sobre ello. Quizá no excluya de golpe todos estos motivos, pero desde luego no se apresura en absoluto a dirigir nuestros pensamientos en tal dirección. Y ¿no serían sencillamente más huma-

[56] El contenido de esta historia es y sigue siendo que una mentira acaba llevando a un final feliz: el pícaro de Jacob logra realmente para sí la bendición; Esaú se queda con la más breve—sin culpa por su parte—y los oyentes son los felices herederos del estafador (Gu, pág 307).

nos e inmediatos los motivos que impulsaron a los actores de este drama...?

Para el narrador es cosa sentada, que en toda esta lucha tan humana por la bendición del moribundo, son los planes de Dios los que en definitiva se realizan; y esto es lo que el narrador pretende demostrar. Isaac no puede recobrar la bendición porque es el propio Dios quien ha actuado por él y en él, y le ha impuesto su voluntad. Así, la oscura profecía de Gen 25,23 ha resultado cierta. Pero la cuestión de hasta qué grado conocían Rebeca y Jacob el alcance último de su acción, ha de quedar en suspenso pues no es tan interesante, ni mucho menos. Como queda en suspenso también el saber cuál pudo ser el ambiente y cuáles las creencias de las que el narrador quiso hacerse portavoz.

Trátase aquí de una intervención de Dios que subordina a su soberanía las más ambiguas acciones de los hombres, y las inserta en sus planes. Aquel que se manchó con la culpa, se convierte en beneficiario de la promesa... (Pr). Sin duda el relato pinta un vigoroso cuadro de las más singulares intrincaciones de la culpabilidad; pero su mirada puesta en lo que Dios proyectó y cumplió, le permite una gran independencia de espíritu respecto a la parte de responsabilidad que pudiera caberle a cada personaje, y respecto a los motivos que subjetivamente les impulsaron. Y si queremos preguntar al narrador cuál es en suma su pensamiento para con los hombres que intervinieron en esta historia, creo que su respuesta sería: suscitar en el lector un sentimiento de compasión activa para con quienes se vieron misteriosamente envueltos en este terrible acontecimiento llevado por Dios, y quedaron casi aniquilados por él. Fuesen espirituales o fuesen mundanas las causas subjetivas que los movieron, todas fracasaron ante la terrible imposibilidad de comprender a Dios que las ha convertido en cosas puestas al servicio de su voluntad salvífica. Y en fin ¿en qué podemos notar la gran ventaja lograda por Jacob sobre Esaú? La vida de Jacob, tal como nos la describe el narrador, no nos permite percibir ninguna.

El relato se limita a mostrarnos cómo Dios al perseguir sus planes, que han de permanecer ocultos a todos, irrumpe en una familia y parece pasar impasible por entre sus ruinas.

24. Envío de Jacob a Aram
27,46 - 28,9

27,46 *Mas Rebeca dijo a Isaac: "Me da asco vivir, a cau-*
sa de las hititas. Si Jacob toma mujer como estas de entre las
hititas, ¿para qué seguir viviendo?" 28,1 *Llamó, pues, Isaac*
a Jacob, le bendijo y le dio esta orden: "No tomes mujer de las
cananeas. 2 *Levántate y ve a Paddán-Aram, a casa de Be-*
tuel, padre de tu madre, y toma allí mujer de entre las hijas
de Labán, hermano de tu madre. 3 *Que El-Sadday te ben-*
diga, te haga fecundo y te acreciente, para que te conviertas
en comunidad de pueblos. 4 *Que te dé la bendición de*
Abraham a ti y a tu descendencia contigo, para que te hagas
dueño del país de tu extranjería y que Dios ha dado a Abra-
ham." 5 *Y despidió Isaac a Jacob, el cual partió a Paddán-*
-Aram, a casa de Labán, hijo de Betuel el arameo, hermano de
Rebeca, la madre de Jacob y de Esaú. 6 *Vio Esaú que Isaac*
había bendecido a Jacob y le enviaba a Paddán-Aram a tomarse
mujer allí y que al bendecirle le había dado esta orden: "No
tomes mujer de las cananeas"; 7 *y que Jacob, obedeciendo*
a su padre y a su madre, había marchado a Paddán-Aram.
8 *Vio, pues, Esaú que las cananeas eran mal vistas de su*
padre Isaac, 9 *y acudiendo Esaú a Ismael tomóse por mu-*
jer, además de las que tenía, a Majalat, hija de Ismael, el hijo
de Abraham, y hermana de Nevayot.

27,46 - 28,9 Hay que leer esta perícopa sin relacionarla con el gran episodio del engaño a Isaac. En seguida notaremos que aquí se nos ofrece una manera de ver la historia de Jacob-Esaú totalmente distinta de la precedente. También aquí se narra la bendición de Jacob y su marcha a Aram. Pero todos esos acontecimientos reciben una motivación diferente por completo de la que ya conocíamos: son los matrimonios de Esaú con las cananeas lo que colmó de amargura a Rebeca, y empujó a Isaac a dirigir a Jacob un discurso testamentario. Mientras que en el cap 27 Jacob huye precipitadamente (es probable que sin que Isaac lo supiese), aquí es enviado por su padre a Labán con todos los formalismos pertinentes (vv 5 y 7). En esta frase se evidencia por qué ha sido atribuida al P esta tradición tan divergente de la del J. Sobre *el šadday*, cfr Gen 17,1 y Ex 6,3. Sobre la expresión "país de extranjería", véase pág 320. Encontramos aquí (v 3), por vez primera desde luego, la expresión "comunidad de pueblos" *(kehal 'amiym)* —cfr sin embargo Gen 35,11; 48,4 P—, que se corresponde con

la "multitud de naciones" de Gen 17,4. ¿Hemos de pensar a propósito de esta profecía un tanto rudimentaria (cfr lo dicho sobre Gen 17, págs 256s) en una comunidad cultual y universal de índole escatológica entre los pueblos? La palabra hebrea que hemos traducido por "comunidad", quiere decir principalmente el toque de asamblea cultual de los varones (Ex 16,3; Num 10,7; 14,5; 16,3; y otros).

Consciente o inconscientemente se produjo pues en el lapso que media entre el J y la época exilio-postexilio, una purificación en las antiguas tradiciones de todo cuanto de chocante había en ellas. Incluso Esaú, cuyos enojosos matrimonios no pudo menos de citar el P, vuelve al buen camino (vv 8s); sólo que ahora se busca sus mujeres entre la parentela de su padre, y no entre la de su madre (Jac). La época tardía no podía ya ver a los antepasados remotos con un realismo tan crudo, y describió sus relaciones como si hubieran sido mucho más armoniosas. Sin embargo no debemos hablar a este propósito de una corrección consciente de índole moral; pues ignoramos por completo si el P conoció o no esta vieja historia de engaños. Lo único que vemos es cómo se explicaron los acontecimientos patriarcales, cuatrocientos años después del Yahwista. Tengamos además en cuenta que a esta fuente lo único que de suyo le interesaba y consideraba importante dentro de las tradiciones antiguas, era la cuestión de la mujer legítima; y es probable que presionada por la actualidad de un problema específico de su época, remodelase la tradición antigua ajustándola a estas nuevas exigencias. Mientras que el Deuteronomio no manifiesta interés ninguno por la fe y la práctica cultual de la mujer recibida en matrimonio (Dt 21,10-14), en la época inmediata posterior al exilio se planteó con toda acritud el problema de los matrimonios mixtos, pues los que volvían del destierro debían instalarse en una patria donde entre tanto se habían infiltrado grupos procedentes de las naciones vecinas (Esd 9s; Neh 13,23ss).

Por tanto, el interés referente al origen de la cónyuge debe ser considerado exclusivamente desde el punto de vista de la fe, y no desde una perspectiva étnica o racista. Así pues el P habla aquí a su propia época, para ordenarla y dirigirla. Estas diferencias en la exposición plantean grandes dificultades a la tesis tradicionalmente admitida de que el P extraía sus materiales de J o

de JE. Naturalmente Oseas se refiere todavía a la antigua versión de los hechos, cuando alude a la huida de Jacob (Os 12,13); véase sin embargo lo dicho sobre el cap 32, págs 412ss.

25. El ensueño de Jacob en Betel
28,10-22

10 Jacob salió de Beerseba y marchó a Jarán. 11 Llegando
a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se había
puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso por
cabezal, y acostóse en aquel lugar. 12 Y tuvo un sueño; soñó
con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos,
y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella.
13 Y he aquí que Yahwé estaba sobre ella, y dijo: "Yo soy Yah-
wé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra
en que estás acostado te la daré para ti y tu descendencia. 14 Y
tu descendencia será como el polvo de la tierra y te extenderás
al Poniente y al Oriente, al Norte y al Mediodía; y en ti se bende-
cirán todos los linajes de la tierra, y en tu descendencia. 15 Mira
que yo estoy contigo; te guardaré por doquiera que vayas y te de-
volveré a este solar. Pues no te abandonaré hasta haber cumplido
lo que te he dicho." 16 Despertó Jacob de su sueño y dijo: "¡Así
pues, está Yahwé en este lugar y yo no lo sabía!" 17 Y asusta-
do, dijo: "¡Qué terrible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino
la casa de Dios, y ésta la puerta del cielo!" 18 Levantóse Jacob
de madrugada, y tomando la piedra que se había puesto por ca-
bezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre su cúspide.
19 Y llamó a aquel lugar Betel, aunque el nombre primitivo de
la ciudad era Luz. 20 Luego Jacob hizo un voto, diciendo: "Si
Dios me asiste y me guarda en este camino que recorro, y me da
pan que comer y ropa con que vestirme, 21 y vuelvo sano y
salvo a casa de mi padre, entonces Yahwé será mi Dios; 22 y
esta piedra que he erigido como estela será Casa de Dios; y de
todo lo que me dieres, te pagaré el diezmo."

A juzgar por su comienzo, la historia de Betel (vv 10-22) se liga absolutamente sin transición ninguna con el final del relato del engaño, es decir con el consejo que Rebeca da a Jacob para que huya (Gen 27,45). Pese al carácter grandioso de este conjunto narrativo tal como ahora se nos presenta, la investigación no pudo menos de captar algunas interrupciones abruptas y algunas desigualdades; deben pues tener razón los estudiosos cuando afirman que aquí nos encontramos ante una mezcla de relatos J y E.

Aparte del cambio en el nombre de Dios, se nota claramente el paralelismo de los vv 16 y 17, así como el 19a y 22a; la primera vez, Jacob reconoce ese lugar como morada de Dios, y la segunda lo designa como emplazamiento de una futura morada del Señor. También es bastante exacta la afirmación de que el voto formulado no se armoniza enteramente con el gran discurso promisorio de Dios, o que tal voto llegó demasiado tarde al relato. Por tanto hemos de ver la parte E del relato—que ahora es la que domina—, en los vv 10-12 y 17-22 (excepto el 19); y la porción J, en los vv 13-16 y 19.

28,10-12 Comienza el relato describiendo al solitario caminante que para pasar la noche hace alto en un lugar totalmente fortuito (el relato insiste sobre este rasgo). El sol acaba de ponerse, obligándole a una acampada provisional. El lector es llevado así de una manera impresionante a unos tiempos remotísimos, pues el emplazamiento de Betel—ciudad luego celebérrima y a la que acudían multitudes durante la época de las grandes peregrinaciones—estaba todavía desierto, sin casas ni santuario.

El ensueño se ha convertido en una combinación magistral —tan bien hecha está, que el lector inexperto en la materia no puede notarla—de originariamente dos revelaciones nocturnas: "la escalera celestial" (v 12), y la manifestación de Yahwé (vv 13ss). (Sobre el significado de los ensueños en la fuente elohísta, véase pág 38). El ensueño muestra primeramente eso que más tarde llamará Jacob con gran precisión "la puerta del cielo" (v 17b); es decir ese lugar angosto a través del cual, según la imagen que tenían los antiguos, se producía todo el tráfico entre la tierra y el cielo. Por allí iban y venían sin cesar los "mensajeros de Dios"; no para llevarle las oraciones de los hombres, sino para cumplir las órdenes divinas o vigilar la tierra. En la historia de Job por ejemplo, el acusador pertenece a esta categoría de los mensajeros divinos, y tenía que pasar por aquel mismo sitio para "recorrer la tierra de un confín a otro" (Job 1,7). En la primera visión de Zacarías se esboza una bella imagen del regreso nocturno de los mensajeros de Dios montados en sus corceles, de su llegada a aquel paso y del informe que hacen [57].

[57] K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II*, 1967[6], págs 103s.

Eso que nosotros llamamos la "escala de Jacob" no debe empero ser entendido como una escala propiamente dicha, pues difícilmente podríamos imaginarnos a los mensajeros de Dios, carentes de alas, subiendo y bajando a la vez por ella. La palabra hebrea (*sul'lam* procedente de *salal* "amontonar", "elevar") designa más bien una especie de rampa o un terraplén escalonado. Para comprender todo esto hemos de saber además que en el Antiguo Oriente se distinguía de modo casi general entre el lugar de la aparición terrestre de una divinidad, y su morada propiamente dicha—que era celeste—. Y así en las gigantescas torres-templo erigidas por los babilonios, el aposento superior simboliza la morada de la divinidad, mientras que abajo a ras del suelo está el templo de la aparición; ambas partes se comunican mediante una larga rampa, elemento característico de estas edificaciones cultuales. Herodoto las llama en su detallada descripción, "grados" [58]. También Jacob establece una distinción bien clara en este sentido: ésta es la casa de Dios, es decir el lugar donde El se aparece y que deberá pues convertirse en santuario para el culto; y "ésta, es la puerta de los cielos" (v 17). Pero tras esta imagen que preside ahora el relato podemos columbrar otra idea mucho más antigua, según la cual la propia piedra que le sirvió de cabezal fue entendida como "morada de Dios" (vv 17b-18).

28,13-15 La redacción elohísta de la historia del ensueño de Jacob concluye en el v 12. Ante el durmiente se desarrolló un ensueño silencioso y mudo, muy solemne, con la suficiente claridad como para darle a Jacob la certeza de que sin saberlo había llegado a la entrada del mundo celeste.

La versión J ha considerado este acontecimiento nocturno como una teofanía y una interpelación solemnísima a Jacob. También aquí Yahwé se presenta como "Dios de los padres" (cfr lo dicho sobre Gen 26,24, pág 348). La doble promesa de la posesión de un país y el acrecentamiento en número, nos muestra que aquí hemos vuelto a encontrar aquella antigua tradición de la fe premosaica típica de los antepasados remotos de Israel; pues lo que su Dios les prometió a aquellos nómadas era la porción de tierras

[58] Cfr también lo dicho en la pág 192, y W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des menschlichen Bauens*, 1930.

cultivables y el crecimiento demográfico (cfr Gen 15,7ss, páginas 239ss). Sobre la bendición que se extendería a "todos los pueblos de la tierra", cfr Gen 12,3, págs 202ss.

El discurso de Dios (vv 13-14) abarca los contenidos comunes de la bendición patriarcal. El v 15s se refiere a la situación específica de Jacob que emigra, a los peligros que corre, prometiéndole protección y augurándole un feliz regreso. Sin duda Israel nunca concibió que Yahwé pudiese ser adorado en Canaán, pero consideraba que su poder incluía todas las naciones. Lo que resulta tanto más notable, pues el Israel antiguo jamás consideró "naderías" a los dioses de las demás naciones, sino que les reconocía un cierto margen de poder y culto (Ju 11,24; I Sam 26,19s). Nuestros narradores del Génesis no acusan ni rastro de tales concepciones.

28,16-17 La vivencia de Jacob aquella noche fue mucho más que un íntimo consuelo. Había ocurrido algo; se había producido una revelación divina cuyos efectos habrían de repercutir en la esfera de lo tangible y real. Y así, las dos frases con las que Jacob al despertar reacciona ante lo por él percibido, son mucho más que el simple eco de una vivencia espiritual. Encontramos más bien en ellas la puntualización realista de un hecho objetivo: la significación precisa adquirida por un lugar. De modo que ese "Dios está presente" tiene aquí un significado muy concreto y exclusivamente local. El efecto inmediato de esta turbadora puntualización es un sentimiento de terror religioso. El narrador ha conservado aquí el grito de una piedad antiquísima, que por su misma sencillez perdura a lo largo de los siglos.

28,18-22 Si Jacob erigió como hito conmemorativo aquella piedra, mencionada inicialmente de modo muy incidental, es que tenía unas fuerzas gigantescas, pues esas "massebás"—conocidas en todo Oriente—llegaban a alcanzar hasta dos metros de altura. En Gen 29,10; 32,26, volvemos a leer alusiones a las hercúleas fuerzas de Jacob.

Pero ante todo, es en este pasaje donde aparece con claridad la intención del relato: narrar cómo es que Betel, luego un lugar muy conocido, se convirtió en centro de culto y de qué manera se percibió por vez primera la santidad de aquel sitio. Más aún, quiere explicar qué era eso de la piedra de Betel. Fue Jacob quien

la erigió y consagró a Dios ungiéndola con aceite (la unción como consagración y entrega a la divinidad—Ex 30,36ss; Lev 8,10ss; Gen 31,3—se practicaba también fuera de Israel). Es probable que posteriormente los participantes en aquel culto ungiesen de manera general la piedra. Por lo que atañe al pago del diezmo, es seguro que las cosas ocurrieron así, ya que también Amós menciona tal costumbre (Am 4,4). Un rasgo característico de todas estas leyendas cultuales es que se nos cuente cómo fue la primera vez que se practicaron los usos sacros en ellas narrados, para demostrar así su validez general (véanse págs 44ss). Al aportar el diezmo a Betel, las generaciones posteriores se integraban en cierto modo al voto de Jacob; se identificaron con él y consideraron como obligación perpetua la promesa que aquél había hecho.

Naturalmente no se debe considerar por principio a este voto, sospechoso de ser una forma primitiva de comercio religioso basado en el trueque. Es posible también atribuirle un sentido elevado, como a tantos otros usos piadosos. Por lo pronto este proyecto cuya ejecución ha sido libremente elegida por Jacob, contiene desde luego la idea de una vinculación personalísima del individuo a Dios y una obligación de gratitud. Un voto así, parte del conocimiento de la debilidad y la inconstancia del corazón humano, que necesita el apoyo bienhechor de una obligación como la narrada aquí. La promesa hecha por Dios en los vv 13-15 contuvo un gran ofrecimiento. Jacob ha aceptado la mano que Dios le tiende y se ase firmemente a ella; es decir, se vincula en seguida a esa intervención salvífica de Dios, mediante un voto triple. El primer miembro ("Yahwé será mi Dios") denota que el relato quiso dar a entender en otra época, que este encuentro era la primera revelación de Yahwé a Jacob y la primera vocación de éste. El segundo, considera a Jacob el fundador de lo que más tarde sería un santuario. Y el tercero, lo considera el iniciador del pago del diezmo a aquel lugar santo.

La historia del santuario de Betel nos resulta relativamente clara: su apogeo como centro de peregrinaciones fue sin duda subsiguiente a la reforma de Jeroboam I (año 926 aC; I Re 12, 26-29); época muy próxima a la de los narradores del Génesis. Incluso después de la ocupación por Asiria, ocurrida en el año 722, siguió desempeñando Betel un papel importante como santuario de Yahwé, según se dice en II Re 17,28. Pero Josías lo destru-

yó y parece que ya nunca volvió a recuperarse de aquel golpe (II Re 23,15).

Pero Betel tuvo que ser un lugar de culto muy conocido también en época pre-israelita; allí se honraba a un dios que recibía el nombre de "Betel". El AT nos muestra que los israelitas conocían a ese dios, pues "Betel" no siempre es un topónimo sino que ocasionalmente es usado también como nombre de divinidad (por ejemplo en Am 5,4s; Jer 48,13). Los antepasados remotos de Israel entraron en contacto con ese santuario ya en la primera mitad del segundo milenio, y allí—según la concepción del relato ahora en estudio—fue donde Jacob recibió la revelación de Dios. A pesar de ser una tradición relativamente tardía, podemos efectivamente reconocer en esta revelación hecha a Jacob, los rasgos de la del Dios de los patriarcas (v 13). Los vestigios arqueológicos más antiguos descubiertos por excavaciones en Betel, datan del Bronce medio (hacia 2000 - 1600 aC).

Epílogo

Este comentario mío debería tratar con más detalle sobre Betel, porque ese santuario y su fundación son importantes para el autor del relato sagrado. (El presente caso difiere del relato contenido en el cap 22 donde hemos discernido como género literario una antigua etiología cultual. Pero ahí el recuerdo de este sitio y el interés por el lugar de culto en sí, se ha difuminado por completo convirtiéndose el pasaje en relato de un acontecimiento de la vida de Abraham, sin ligazón especial con aquel lugar). Este acontecimiento marcó huellas profundas en la historia y en los ámbitos donde Israel vivió; téngalo pues bien presente el exegeta. Partiendo de Jacob, de su humanidad, es decir de alguna dignidad que pudiéramos discernir en él, ningún arte interpretatorio podrá convertir en comprensible lo incomprensible: que el engañador fugitivo reciba tales palabras de gracia. Y el que este relato renuncie tan vergonzosamente a explicarlo, a darle un fundamento o a interpretarlo, y se ciña tan sólo a los hechos, a lo que ocurrió, sigue siendo una realidad que se impone sin más a la exégesis, sea cual fuere. ¿Qué hubiera ocurrido con estos relatos si cada cual se hubiera creído con derecho a acomodarlos a su modo particular de entenderlos, cuando los interpretaba?

26. Llegada de Jacob a casa de Labán 29,1-14

**1 Jacob se puso en marcha y se fue al país de los orientales.
2 Cuando he aquí que divisa un pozo en el campo, y allí mismo tres rebaños de ovejas sesteando junto a él, pues de aquel pozo se abrevaban los rebaños. Sobre la boca del pozo estaba todavía 'la gran' piedra. 3 Y reunidos allí todos los rebaños, se hacía rodar luego la piedra de encima del brocal del pozo, se abrevaban las ovejas, y se devolvía la piedra otra vez sobre la boca del pozo.
4 Jacob les dijo (a los pastores): "Hermanos, ¿de dónde sois?" Dijeron ellos: "Somos de Jarán." 5 Díjoles entonces: "¿Conocéis a Labán, hijo de Najor?" Ellos dijeron: "Lo conocemos." 6 El les dijo: "¿Se encuentra bien?" Dijeron: "Muy bien; precisamente ahí llega Raquel, su hija, con las ovejas." 7 Dijo él: "Todavía es muy de día, no es hora de recoger el ganado; abrevad las ovejas e id a apacentarlas." 8 Contestaron: "No podemos hasta que se reúnan todos los rebaños y hagan rodar la piedra de sobre la boca del pozo. Entonces abrevaremos las ovejas." 9 Aún estaba él hablando con ellos, cuando llegó Raquel con las ovejas de su padre, pues era pastora. 10 En cuanto vio Jacob a Raquel, hija de Labán, el hermano de su madre, y las ovejas de Labán, hermano de su madre, acercóse Jacob e hizo rodar la piedra de sobre la boca y abrevó las ovejas de Labán, el hermano de su madre. 11 Jacob besó a Raquel, levantó su voz y lloró. 12 Jacob anunció a Raquel que era pariente de su padre e hijo de Rebeca. Ella se echó a correr y lo anunció a su padre. 13 En cuanto oyó Labán hablar de Jacob, el hijo de su hermana, corrió a su encuentro, le abrazó, le besó y le llevó a su casa. Entonces él contó a Labán toda su historia, 14 y Labán le dijo: "En suma, que tú eres hueso mío y carne mía." Y Jacob se quedó con él un mes.**

29,1-14 El narrador no tiene nada más que decirnos sobre el largo viaje de Jacob; y nos transporta inmediatamente entre las "gentes de Oriente". La expresión es muy general y significa tanto los árabes sudorientales como los arameos del N.E.; todos ellos vecinos de Israel. Pero el relato no se esfuerza lo más mínimo en ofrecer una descripción particular de aquellos lugares, es decir de sus ciudades, etc. Allá en el extranjero, es como en cualquiera otra parte. En cambio, el interés por el aspecto humano de la escena es tanto mayor.

Jacob llega a un pozo—sin saber todavía dónde se encontraba exactamente—junto al que aguardaban tres rebaños. Se esboza a las mil maravillas la conversación de Jacob—interrogando

ávidamente—con los pastores, muy parcos en palabras. La primera pregunta no puede ser más obvia: Jacob quiere saber qué lugar era áquel, y averigua que su meta estaba muy próxima. Los pastores le señalan a Raquel acercándose a lo lejos con su rebaño, a fin de que sea ella la persona a quien Jacob continúe interrogando (Pr). Mientras Raquel va acercándose al paso cansino de su hato, Jacob no puede menos de manifestar su extrañeza por la espera inactiva de los pastores ante los pozos: ¿cómo es que pierden su tiempo inútilmente, en vez de aprovechar lo que restaba de jornada si se daban prisa en abrevar el ganado? ¿Fue ésta una tentativa de Jacob para alejar a los pastores y poder así verse a solas con Raquel (Jac)? En cualquier caso la estratagema no le resultó; pues cuando eran varios los que tenían igual derecho a usar una cisterna, era costumbre no quitar la piedra que cubría hasta que estuviesen reunidos todos los usuarios, para evitar así que alguno abusase. Por tanto el v 8 tiene este sentido: "no nos está permitido..." (Jac). Además la piedra pesaba tanto que sólo podía ser retirada entre todos.

Por fin llega Raquel. Jacob no espera ya más: era preciso hacer algo por la muchacha, y así, quebrantando impetuosamente las ordenanzas de aguas, levanta él solo con sus fuerzas hercúleas la tapa de piedra. Tras la penosa operación de abrevar el ganado (cfr lo dicho a propósito de Gen 24,20, pág 315s), Jacob abraza sin más a la joven y rompe en llanto antes de poderle decir quién era y de dónde venía [59]. La excitación se apodera de Raquel y echa a correr hacia su casa. El viejo Labán al oír la noticia sale a saludar a Jacob cordialísimamente.

El mismo narrador que en el capítulo anterior echó una ojeada sobre el mundo superior de Dios y sobre su gobierno universal, y había mencionado un acontecimiento de máxima solemnidad, describe ahora un suceso totalmente "terrenal": el encuentro entre personas que son parientes, estaban destinados el uno para el otro, y sin embargo no se habían visto jamás; es decir, una emotiva historia familiar. El lector sensible sabrá paladear todas las fases de esta escena. Resulta de gran efecto el contraste entre lo referente a los pastores, tan adustos, y los encuentros

[59] Calvino atribuye a un error redaccional de Moisés, el hecho de que Jacob besase a la muchacha antes de serle presentada *(Calvini Opera* XXIII, 400).

primero—y mucho más gracioso—con Raquel y luego con Labán. Un encuentro entre buenas gentes, o cuando menos lo ocurrido entre personas que muestran su lado bueno durante los primeros momentos de estar juntos. El narrador no deja todavía traslucir absolutamente nada de los conflictos y perfidias que no tardarán en desgarrar la vida en común.

Se ha observado que este relato se parece muchísimo al de Ex 2,15ss y también al de Gen 24. Sin embargo eso no tiene nada de extraño, pues los narradores sentían predilección por aquellos lugares—los pozos—que eran el centro de la vida de entonces.

27. Boda de Jacob con Lía y con Raquel 29,15-30

15 Labán dijo a Jacob: "¿Acaso porque seas pariente mío has de servirme de balde? Indícame cuál ha de ser tu salario."
16 Ahora bien, Labán tenía dos hijas: la mayor llamada Lía, y la pequeña, Raquel. 17 Lía tenía los ojos mortecinos. Raquel, en cambio, era de bella presencia y bien parecida. 18 Como Jacob amase a Raquel, dijo pues: "Te serviré siete años por Raquel, tu hija pequeña." 19 Dijo Labán: "Mejor es dártela a ti que dársela a otro hombre. Quédate conmigo." 20 Sirvió, pues, Jacob por Raquel siete años, que se le antojaron como unos cuantos días, de tanto que la amaba. 21 Entonces Jacob dijo a Labán: "Dame mi mujer, pues se ha cumplido mi plazo, y quiero llegarme a ella." 22 Labán juntó a todos los del lugar y dio un banquete. 23 Luego al atardecer tomó a su hija Lía y la condujo a Jacob, y éste se llegó a ella. 24 *Labán dio su esclava Zilpá como esclava a su hija Lía.* **25 Pero por la mañana ¡resultó que era Lía! El [Jacob] dijo a Labán: "¿Qué es lo que has hecho conmigo? ¿No te he servido por Raquel? ¿Pues por qué me has engañado?" 26 Labán dijo: "No se usa en nuestro lugar dar la menor antes que la mayor. 27 Cumple esta semana de bodas con ésta y te daré también a la otra por el servicio que me prestarás todavía otros siete años." 28 Así lo hizo Jacob; y cumplió con aquélla la semana de bodas. Y él [Labán] le dio por mujer a su hija Raquel,** 29 *y Labán dio su esclava Bilhá como esclava a su hija Raquel.* **30 El se unió también a Raquel, y amó a Raquel más que a Lía, y sirvió en casa de su tío otros siete años más.**

29,15-20 La atmósfera de este relato y las relaciones entre sus actores son harto distintas de las que vimos en el pasaje prece-

dente. Sin duda, Labán comienza con toda lealtad a describir el status jurídico un tanto inusitado que se había producido en su casa y hacienda con la llegada de Jacob. Los esclavos—por lo general extranjeros en cuanto a origen y sangre—disfrutaban de mantenencia y de una cierta protección personal, pero trabajaban fundamentalmente sin percibir retribución. Junto a éstos figuraban trabajadores asalariados, por ejemplo los pastores, que también rendían unos servicios pero a cambio de un salario (cfr Zac 11, 12). Pero Jacob no era ni lo uno ni lo otro; sino un pariente *(aḥ)*, como subraya Labán al comienzo de su conversación [60].

¿Cómo retribuir entonces en este caso particular los servicios que prestase Jacob? Es claro que Labán cuenta aquí con que la estancia de Jacob sería larga, mientras que en el v 14b se trasluce posiblemente una concepción más antigua: Jacob sólo estuvo poco tiempo en casa de Labán. Pues bien, Jacob responde a la pregunta de su pariente solicitando en matrimonio a Raquel, pues la amaba. Si bien no se puede hablar expresamente tratándose del pueblo de Israel de un "matrimonio por compra", reinaba empero de modo general la idea de que las hijas eran una propiedad, un valor patrimonial que no podía ser transferido, sin compensación, de un propietario a otro. Por eso al celebrarse los esponsales se satisfacía una suma compensatoria (el *móhar* de Ex 22,15s, traducido equivocadamente por Lutero como "don matinal"; Os 3,2). Igual concepción encontramos tras el "matrimonio por servicios", tan extendido en la historia de la cultura, en el cual el varón se obligaba a rendir determinadas prestaciones. Tal es el del caso presente (cfr Jos 15,16s; I Sam 17,25; 18,17,25).

Bien puede asombrarse el lector de que Jacob ofreciese irreflexivamente un precio tan elevado. Los comentarios han visto con razón en la propuesta de siete años de trabajo, una oferta extrema a la que Labán no podía menos de conceder sin más su aquiescencia; máxime dado que Raquel quedaba así dentro de la

[60] No hace mucho se ha propuesto esta otra traducción y redacción de la frase: "¿Eres tú acaso mi pariente y has de servirme gratuitamente?" Según eso Labán impugna la posición jurídica de pariente, y coloca a Jacob en el rango de los empleados asalariados (D. Daube y R. Yaron, en: *Journal of Semitic Studies* 1956, págs 60ss). Me parece a mí que a esta interpretación se le opone el obstáculo de saber si Labán podía dar a su concepción del status jurídico de Jacob—que había cambiado entre tanto (cfr Gen 29,14)—la forma de una pregunta retórica.

parentela, ventaja a la que tanto entonces como ahora se atribuía un gran valor.

Labán, a quien no se le podía ocultar la inclinación de Jacob por Raquel, supuso desde el comienzo que las cosas correrían según sus deseos. Jacob por su parte entendió como consentimiento la respuesta del astuto anciano, que dejaba la puerta abierta a una restricción mental. Al confiado amador se le pasó en un soplo aquel largo período de servicios. El nombre de Lía significaba probablemente "vaca", y el de Raquel "oveja madre". No se excluye que en ambos apelativos perviva el recuerdo de algo que pertenece al campo de la historia de las civilizaciones: las tribus nacidas de Lía vivieron largo tiempo en Palestina, dedicándose a la cría de vacuno en una época en la que las tribus salidas de Raquel seguían dedicándose a la de ovino. El adjetivo *(raj)* que califica a los ojos de Lía, suele ser traducido por lo general: "tierno", "débil"; pero probablemente alude a la falta de brillo, a un tono mortecino. El oriental aprecia en las mujeres los ojos vivos y ardientes; por eso el uso de cosméticos para los ojos se remonta a épocas muy antiguas.

29,21-26 También el narrador pasa vertiginosamente por el largo período de espera (v 20) y nos transporta al comienzo de los festejos nupciales, cuyos usos supone conocidos por el lector como es natural. Cita sólo la invitación a un gran festín, pero no dice nada de la costumbre—cuyo conocimiento es indispensable para entender lo que ocurrió—de portar por la noche a la novia enteramente velada a casa del novio.

Desde luego el hecho de que Labán le endosase a Lía, que no era amada, a Jacob, que ardía en amores, fue un golpe monstruoso, una obra maestra de maliciosidad frívola con la que le jugó una mala pasada soberana al confiado novio, y que acarrearía el aplauso y todas las sonrisas del peor jaez. La desesperación de Jacob a la mañana siguiente, ya no podía arreglar nada; después de aquella noche había quedado ligado a Lía, y por eso Labán no necesita esforzarse en dar muchas explicaciones. Pero esta frase de Labán—no es costumbre del país que el menor sea antepuesto al primogénito—tiene un aspecto muy serio, perceptible en el tono desdeñoso con que tal argumento es lanzado contra Jacob, y que nadie podía entender mejor que él... pues en otro tiempo siendo el menor se antepuso a su hermano mayor. El na-

rrador muestra así que en esta burla de la peor ralea, impera en cierto modo Némesis. Más aún: en estos acontecimientos se esconde un misterio más oscuro todavía. Trátase en definitiva del destino dispuesto por Dios, contra el que se estrella la pasión contenida en Jacob (Fr). Sin Lía no hubiesen nacido Rubén, Leví ni Judá, y no habrían existido Moisés ni David. La obra de Dios ha bajado hasta la mundanidad más profunda, disimulándose hasta hacerse irreconocible. El narrador deja las cosas tal como son, sin procurar ilustrarlas con piadosas luces.

29,27-30 Labán ha previsto incluso un medio para ayudar a Jacob a casarse con Raquel. Este ha de poner al mal tiempo buena cara durante el resto de la semana de festejos nupciales, usual todavía hoy en Oriente (sobre esta costumbre véanse Ju 14,12; Tobías 11,18). También Raquel le será dada... a cuenta de otros siete años de servicios en casa de Labán. Nueva ventaja para aquel genio de la trapacería. Nadie se extrañará de que las hijas experimenten un amargo resentimiento al ver que su padre les da un trato de mercancía que se vende (Gen 31,15). La idea de Labán no era pues que Jacob recibiese a Raquel tras otros siete años de prestaciones; sino que más bien Jacob obtuvo dos mujeres en el espacio de pocas semanas. Tanto el narrador como sus lectores considerarían este doble matrimonio como un caso excepcional y rarísimo; no cabe otra cosa. Pero no es seguro que conociesen la estricta prohibición de casarse con dos hermanas contenida en Lev 18,18s.

El relato se interrumpe ahora, en el v 24, con la noticia de la donación hecha por Labán a Lía de Zilpá, criada personal (v 24). Esta frase, al igual que la referente a la donación de Bilhá hecha a Raquel (v 29), ha sido atribuida desde hace mucho tiempo al P. Dichos versículos parecen provenir de un relato sacerdotal sobre la doble unión de Jacob, y que desapareció en el momento de la redacción final. Ambas criadas desempeñarán más tarde un papel (cfr Gen 30,3ss; 35,22). Se ha considerado un rasgo de la avaricia de Labán el que no diese a sus hijas más que sendas esclavas. En otro tiempo Rebeca obtuvo su ama de cría y varias sirvientes (Gen 24,59,61). Sobre las hipótesis de las historias tribales, concernientes a estas dos madres, Lía y Raquel, véanse págs 365ss.

28. Nacimiento y nominación de los hijos de Jacob 29,31 - 30,24

29,31 Ahora bien, viendo Yahwé que Lía era menospreciada,
le abrió el regazo, mientras que Raquel permaneció estéril. 32 Lía
quedó encinta y dio a luz un hijo al que llamó Rubén, pues dijo:
"Yahwé ha reparado en mi cuita; ciertamente, ahora sí que me
querrá mi marido." 33 Concibió otra vez y dio a luz un hijo, y
dijo: "Yahwé ha oído que yo era menospreciada y me ha dado
también a éste." Y le llamó Simeón. 34 Concibió otra vez y dio
a luz un hijo, y dijo: "Ahora, esta vez, mi marido se apegará a
mí, ya que le he parido tres hijos." Por eso le llamó Leví. 35 Con-
cibió otra vez y dio a luz un hijo, y dijo: "Esta vez alabaré a
Yahwé." Por eso le llamó Judá. Y dejó de dar a luz.

30,1 Ahora bien, viendo Raquel que no daba hijos a Jacob,
tuvo celos de su hermana y dijo a Jacob: "Dame hijos, pues si
no me muero." 2 Jacob se encendió en cólera contra Raquel y
dijo: "¿Estoy yo acaso en el lugar de Dios, que te ha negado el
fruto del vientre?" 3 Ella dijo: "Ahí tienes a mi criada Bilhá;
llégate a ella para que dé a luz sobre mis rodillas; y tenga yo un
hijo por medio de ella." 4 Diole, pues, a su esclava Bilhá por
mujer; y llegóse Jacob a ella. 5 Concibió Bilhá y parió un hijo
a Jacob. 6 Y dijo Raquel: "Dios me ha hecho justicia, pues ha
oído mi voz y me ha dado un hijo." Por eso le llamó Dan.
7 Otra vez concibió Bilhá, la esclava de Raquel, y parió un se-
gundo hijo a Jacob. 8 Y dijo Raquel: "Luchas divinas he reñido
con mi hermana y he vencido." Y le llamó Neftalí.

9 Viendo Lía que había dejado de dar a luz, tomó a su esclava
Zilpá, y se la dio a Jacob por mujer. 10 Y Zilpá, la esclava de
Lía, parió un hijo a Jacob. 11 Lía dijo: "¡Buena suerte!" Y le
llamó Gad. 12 Zilpá, la esclava de Lía, parió luego un segundo
hijo a Jacob, 13 y dijo Lía: "¡Feliz de mí!, pues me felicitarán
las jóvenes." Y le llamó Aser.

14 Caminando una vez Rubén en los días de la siega del tri-
go, encontró en el campo unas mandrágoras que trajo a su madre
Lía. Y dijo Raquel a Lía: "¡Dame, por favor, las mandrágoras de
tu hijo!" 15 Respondióle: "¿Es poco haberte llevado a mi ma-
rido, que encima vas a llevarte las mandrágoras de mi hijo?"
Dijo Raquel: "Sea: que se acueste contigo Jacob esta noche, como
compensación de las mandrágoras de tu hijo." 16 A la tarde,
cuando Jacob volvió del campo, sale Lía a su encuentro y dijo:
"Tienes que venir conmigo porque te he alquilado por unas man-
drágoras de mi hijo." Y él se acostó con ella aquella noche.
17 Dios oyó a Lía, que concibió y parió un quinto hijo a Jacob.
18 Y dijo Lía: "Dios me ha dado mi recompensa, pues tuve que
dar mi esclava a mi marido." Y le llamó Isacar. 19 Lía conci-
bió otra vez y parió el sexto hijo a Jacob. 20 Y dijo Lía: "Me
ha hecho Dios un buen regalo. Ahora sí que me apreciará mi ma-

rido, pues le he parido seis hijos." Y le llamó Zabulón. 21 Des-
pués dio a luz una hija, a la que llamó Dina.
22 Entonces se acordó Dios de Raquel. Dios la oyó y abrió su
regazo, 23 y ella concibió y dio a luz un hijo. Y dijo: "Ha qui-
tado Dios mi afrenta." 24 Y le llamó José, como diciendo:
"Añádame Yahwé otro hijo."

Es casi imposible para el lector interpretar el texto arriba traducido, según su forma antigua. Habría que empezar por tomar casi versículo a versículo en toda su inusitada complejidad literaria. Pero aquí no tenemos más remedio que conformarnos con la observación de que esta perícopa es una taracea de pequeños —y a veces minúsculos—fragmentos procedentes de J y E. Aun un lector no avezado percibe espontáneamente toda clase de desigualdades y asperezas estilísticas, y acumulaciones de diversa especie (por ejemplo en las explicaciones de los nombres de Isacar, Zabulón y José). Pero ante todo ve en seguida que aquí no se trata de un relato formalmente estructurado como tal, sino de una reunión de varias unidades inconexas, que fluyen de explicaciones de nombres en las cuales radica el centro de gravedad de la narración. Estas 14 interpretaciones de nombres con sus juegos de palabras, sólo se pueden entender partiendo del texto original, y no son traducibles a nuestra lengua. Es claro que se trata de juegos etimológicos muy libres, en los que brilla el ingenio del narrador pero que nosotros no podemos imitar estéticamente. Hemos pues de pensar que para el lector antiguo el principal encanto de esta perícopa residía en el interés renovado sin cesar, de ver cómo el narrador resolvería etimológicamente y a manera de juego el próximo nombre (que, como es natural, era conocido desde hacía mucho).

Así pues no se trata de verdaderas etimologías, y tampoco pretendían serlo; sino más bien de asonancias libres por las que se dejaba llevar el narrador y que los lectores encontraban muy ingeniosas. Tengamos en cuenta por último lo siguiente: si los narradores podían jugar tan libremente con aquellos nombres antiguos era porque su significado—teóforo las más de las veces—había pasado muy a segundo término. Tales nombres son interpretados de modo subjetivo en buena parte, basándose en circunstancias familiares concretas y dando completamente de lado

al contenido piadoso que tuvieron como profesiones de fe en un Dios que da la vida y la protege.

29,31-35 Tras toda la mundanidad, tras todo el carácter profano que respira el episodio precedente, Dios vuelve a ser el sujeto de lo ocurrido; aparece como el que bendice y consuela a la mujer postergada (la expresión "la odiada" procede del lenguaje jurídico, cfr Dt 21,15ss). La interpretación del nombre del primogénito constituye un rompecabezas muy particular (Gu). El narrador silencia curiosamente la interpretación más obvia *(rĕú ben* = "Ved: ¡un hijo!") y habla de que el Señor ve su miseria *('oní);* lejano parecido con las consonantes de la palabra Rubén.

El nombre del segundo es interpretado con toda exactitud, pues el antiguo sentido de Simeón es "Dios ha escuchado". Leví no es un nombre de persona sino de tribu; es muy posible que tal nombre no fuese hebreo originariamente. Aquí el narrador se ve por completo abocado a improvisar libremente (sobre la tribu de Leví, véase Gen 49, págs 519s). Y otro tanto cabe decir del apelativo de Judá: originariamente fue el nombre de una tribu, y no ha sido explicado como tal de modo satisfactorio.

30,1-8 La perícopa 1-8 alude a una situación idéntica a la relatada en el capítulo 16. Se sabe que existía una forma jurídicamente admitida en caso de esterilidad de la mujer, para tener hijos per adoptionem a través de la esclava personal de ésta (cfr página 246). Por otra parte parece que también aquí se trasluce sin embargo, algo así como una crítica a toda aquella práctica, pues Jacob comienza por no entender en absoluto la exigencia de Raquel, que se sentía desesperada. ¿Pueden obtenerse hijos en los casos en que el dador de toda vida los ha rehusado? Pero prevalece la voluntad de aquella mujer apasionada, y Bilhá pare "sobre las rodillas" de Raquel, con lo que todo ocurre como si ésta hubiera alumbrado realmente a Dan y Neftalí.

30,14-24 La historia que prepara el nacimiento de Isacar no ha sido comunicada como todo lo demás, es decir, empleando un estilo enumerativo; tiene la forma de verdadero relato breve. Pero ello es debido únicamente a que la interpretación etimológica del nombre de Isacar en el v 16 era un tanto complicada y hacía necesaria una interpretación más pormenorizada de la situación de

donde había surgido. Aquí, donde el narrador rebasando el mero esquema relata de modo más sugestivo, vuelven a suscitársele al lector preguntas inquietantes, el realismo de los hechos, la lucha de las dos mujeres por el hombre y el hijo, y ante todo la falta —total en apariencia—de un punto de vista religioso (véase el "Epílogo", págs 365s). Los frutos encontrados por Rubén—a quien todavía hemos de representarnos como un niño—son los de la *mandragora officinarum.* Su curiosa raíz desempeñó un papel en la superstición de muchas épocas y muchos pueblos como instrumento mágico, a causa de su forma remotamente parecida a la figura de un hombre. Sus frutos, parecidos a manzanitas chiquitinas y de olor muy penetrante, eran conocidos desde tiempos muy remotos ante todo como afrodisíaco.

Raquel era amada por Jacob, desde luego, pero no tenía hijos; por eso ansiaba aquellos frutos que tenían la propiedad de acrecentar el deseo erótico. Para obtener aquel maravilloso producto está dispuesta a renunciar a Jacob por una noche. La concepción de Isacar será el resultado efectivo de aquel trato entre las dos mujeres rivales. Al recibir a Jacob que regresaba del campo, Lía alude ya al sentido del nombre que ha de imponer al hijo que ella traería al mundo (*sakar* = adquirir por un salario).

No podemos menos de calificar de rebuscada la derivación de aquel nombre a partir de semejante situación. Con seguridad los antiguos consideraron un gran rasgo de humor esta indirecta sobre un nombre tan conocido, hecha en la salutación vespertina que improvisó Lía. Pero la interpretación del nombre en el v 18 apunta hacia una dirección totalmente distinta, y proviene de otra fuente (la elohísta). Los frutos mágicos no le sirvieron en principio a Raquel para nada; y cuando por fin tuvo un hijo, no fue la mandrágora sino el "recuerdo de Yahwé" quien se lo procuró (v 22).

En principio el nombre de Zabulón es relacionado—una vez más: de modo muy vago, a mi parecer—con la palabra aramea que significa regalo, regalar *(zebĕd)* (cfr los nombres Elsabad, Sabdiel, Sabadías), y luego con un verbo que en asirio se empleaba usualmente como término específico del derecho matrimonial [61]. La mención de la hija—Dina—debe ser una adición. La frase nos

[61] M. David, en: *Vetus Testamentum,* 1961, págs 59s.

sorprende porque falta en ella una interpretación de nombre; además ninguna de las listas tradicionales de los hijos de Jacob conocen a esta única hija (véase la introducción a Gen 34, páginas 407ss). El primer hijo nacido realmente de Raquel es José. Una de las explicaciones, su nombre, parte del verbo *asaf* "recoger, recolectar, quitar"; la otra, de *yasaf* "añadir", dirigiendo así nuestra vista hacia ese otro hijo de Raquel, que ella alumbrará mucho más tarde: Benjamín (Gen 35,16ss).

EPÍLOGO

Son muchas las cuestiones que plantea este texto sobre el nacimiento de los hijos de Jacob. Nos ocuparemos en primer lugar del trasfondo histórico, para pasar luego al sentido del pasaje en su forma actual.

Hay en el AT toda una serie de enumeraciones de los hijos de Jacob. Si las comparamos, comprobaremos en seguida que existe entre ellas una sorprendente unanimidad, aunque existan algunas diferencias mínimas en el orden enumerativo por ejemplo. Ante todo permanece invariable el número de doce, pese a que los ambientes de donde procedían las tradiciones eran muy diversos. ¿Tendremos aquí el producto de una reflexión esquematizante posterior; es decir, una creación literaria "artificial", una genealogía teórica en la que la realidad histórica de las tribus y sus relaciones recíprocas sólo se refleja de modo muy imperfecto, en el mejor de los casos? Este "esquema de doce" tan frecuente en el AT, tiene sin embargo un trasfondo histórico muy real. En tiempos de los Jueces, es decir antes de la formación del Estado, las tribus israelitas constituían una federación sacral que ha sido denominada *amfictionía.* Esta federación era muy laxa en el plano político. Su elemento esencial era la adoración común del Dios Yahwé y el común sometimiento a los mandamientos que El había revelado. El resultado fue ligarse a un santuario común, y en especial el acudir a las grandes festividades en peregrinación. Para el cuidado del santuario, las tribus estaban representadas por el colegio de los doce "príncipes" tribales (Num 1,5-15). Por tanto fue aquí donde la idea de las doce tribus hermanas cristaliza en su forma definitiva, siendo a esta institución cultual de la época de los Jueces a la que remontan

todas las variadas tradiciones que tenemos sobre los doce hijos de Jacob.

Tras este esquema de doce, que constituye un punto de culminación, tenemos efectivamente estadios históricos previos... harto embrollados. Un indicio importante se nos ha conservado en las tradiciones referentes a las dos matriarcas Lía y Raquel. Es posible que en el grupo de los seis hijos de Lía hayamos de ver una agrupación más antigua, que sólo mucho después se unió a las tribus salidas de Raquel. También la entrada de éstas en Palestina se produjo a causa de una presión posterior (para más detalles, véase M. Noth, *Historia de Israel).* La figura de Jacob como receptor de la revelación divina y fundador de un culto en tiempos antiquísimos ha sido relacionada genealógicamente con esta confederación de doce tribus, sólo de modo secundario. Es decir: se le ha considerado como su antepasado ancestral. Esta vinculación ulterior se nota en el hecho de que tal antepasado lleve luego el nombre de Israel, precisamente.

Hemos de separar un tanto nuestro texto, de las listas y enumeraciones de las doce tribus arriba mencionadas; pues aquí el esquema narrativo pierde mucho de su coherencia. Sería pues falso considerar este relato sobre el nacimiento de los doce hijos de Jacob, como una pura historia tribal literariamente revestida, y pretender en consecuencia descifrarla históricamente. Al contrario: no habla de tribus ni de tribus personificadas, sino de personas. Habla de mujeres y de sus luchas por un marido y por tener hijos. Las interpretaciones de nombres carecen de importancia para la historia tribal, y no se encuentra en ellas la menor alusión a la situación política o a alguna cualidad particular de las respectivas tribus. Surgen más bien de la situación humana personal de la madre y contienen preponderantemente indicaciones sobre sus relaciones concretas con Jacob. Por otra parte queda naturalmente del todo excluido, que el narrador perdiese de vista—ni aun por un solo instante—que en tales relatos se está tratando de las dos matriarcas de lo que luego sería Israel, y del nacimiento de los patriarcas que ellas engendraron. Desde este punto de vista, da bastante que pensar el carácter profano y el—a veces—craso realismo que dichas narraciones ofrecen. En este amasijo, muy poco edificante, de pasiones y mediocridades humanas, volvemos a enfrentarnos con la vieja cuestión que suele plantearnos la exégesis de estos textos. Esta manera de narrar, sin indicaciones ex-

plicativas que ayuden al lector y sin un encuadre religioso, y que aduce palabras religiosas con la misma fría objetividad e igual reserva que cuando habla en los términos más mundanos, esta manera de narrar—digo—nada tiene sin embargo de profana en último análisis. Sus narradores son los mismos que relataron la vocación de Abraham y la renovación de la promesa en Jacob. Y esos mismos narradores que se ocuparon de contar las palabras de Dios más grandiosas, pueden también dedicarse durante largos trechos a describir un acontecimiento absolutamente imposible de comentar desde el punto de vista teológico.

29. Prosperidad de Jacob 30,25-43

25 Cuando Raquel hubo dado a luz a José, dijo Jacob a La-
bán: "Déjame que me vaya a mi lugar y a mi tierra. 26 Dame
mis mujeres y mis hijos por quienes te he servido, para que me
vaya; pues bien sabes el servicio que te he prestado." 27 Díjole
Labán: "¡Halle yo gracia a tus ojos! He averiguado por magia
que Yahwé me ha bendecido por tu causa." 28 Y agregó: "Fí-
jame tu salario, y te lo daré." 29 Respondióle: "Tú sabes cómo
te he servido, y cómo le fue a tu ganado conmigo: 30 bien poca
cosa tenías antes de venir yo, pero ya se ha multiplicado muchí-
simo, y Yahwé te ha bendecido a mi paso. Pues bien: ¿cuándo
voy a hacer yo también algo por mi familia?" 31 Dijo [Labán]:
"¿Qué he de darte?" Respondió Jacob: "No me des nada. Vol-
veré a apacentar y a guardar tus animales si me haces lo que
sigue: 32 Pasaré hoy por medio de todos tus animales sepa-
rando de ellos toda res pinta y manchada, todo cuanto es negro
entre los corderos y cuanto es pinto y manchado entre las ca-
bras; y ése será mi salario. 33 Y mi rectitud dará testimo-
nio en favor mío el día de mañana. Cuando mi salario se pre-
sente ante ti, todo lo que no sea moteado y manchado entre las
cabras, y cuanto no sea negro entre los corderos, será [en mis
manos] como hurtado." 34 Respondió Labán: "Bien, sea como
dices." 35 Y aquel mismo día apartó los machos cabríos listados
y manchados y todas las cabras pintas y manchadas, todo lo que
tenía en sí algo de blanco, así como todo lo negro entre los cor-
deros, y lo confió a sus hijos, 36 interponiendo tres jornadas de
camino entre él y Jacob. Este último apacentaba el resto del re-
baño de Labán. 37 Entonces Jacob se procuró unas varas verdes
de estoraque, de almendro y de plátano, y labró en ellas unos
descortezos blancos, dejando al descubierto la albura de las varas,
38 e hincó las varas así labradas en los pilones, en los abrevade-

ros a donde venían las reses a beber, justo delante de las reses, con lo que éstas se ponían rijosas al acercarse a beber.
39 Cuando los animales se encelaron a la vista de las varas, parieron después crías listadas, pintas y manchadas. 40 Luego separó Jacob los corderos, dirigiéndolos a lo listado y a todo lo negro que ahora había en el rebaño de Labán. Y colocó sus hatos aparte, sin mezclarlos con el rebaño de Labán. 41 Además, siempre que se calentaban las reses vigorosas, poníales Jacob las varas ante los ojos en los pilones, para que se calentaran ante las varas;
42 mas con las reses débiles, no las ponía; de modo que las crías débiles eran para Labán, y las vigorosas para Jacob. 43 Así que éste medró muchísimo, y llegó a tener rebaños numerosos, y siervas y siervos y camellos y asnos.

Es muy estrecha la ligazón de esta historia tan singular y en muchos aspectos difícil, con lo que la precedió. El narrador pasa casi sin transición desde la bendición constituida por los hijos que Jacob recibió, al acrecentamiento de sus rebaños. En conjunto, el relato está bien dispuesto. En los vv 25-31a presenta amplia y detalladamente la conversación preparatoria entre Labán y Jacob. En 31b-34 se nos informa sobre el convenio salarial que ellos decidieron; y luego, sobre su aplicación práctica (vv 35-42). El v 43 hace notar sucintamente el gran éxito que pudo apuntarse Jacob.

Pero hasta unos ojos poco diestros pueden notar cierta yuxtaposición de textos. En los vv 25 y 26 Jacob le pide a Labán que le deje partir. Labán le pregunta por dos veces cuánto ha de darle de salario (vv 28 y 31). Etcétera. Mucho más serios son sin embargo los puntos oscuros desde el punto de vista objetivo, que podremos descernir con un examen más detallado del texto. ¿Cómo se han de relacionar las palabras de Jacob "no tienes que darme absolutamente nada" (v 13), con la subsiguiente propuesta de los animales moteados? Pero ante todo, se ha comprobado a partir de Wellhausen que en los vv 32-34 tenemos de suyo otro convenio distinto del que efectivamente se presupone en la continuación del relato. El sentido original de 32-34 es que Jacob podía apartar para sí las reses manchadas del rebaño de Labán, y luego someter al control de éste lo que había entresacado. Pero sorprendentemente, en el v 35 es Labán quien separa las reses pintas; y con esto comienza la descripción de los procedimientos con los que Jacob se agenció animales de piel manchada por apareamiento de los que la tenían lisa. Finalmente, resulta muy difícil el v 40:

según él las reses ya apartadas por Labán (v 35) parecen figurar otra vez en el rebaño de Jacob.

Con razón se ha apelado a Gen 31,5ss para reconstruir la configuración original que ahora nos ha quedado oculta. Según este texto, Labán cambió constantemente ("diez veces") lo convenido. Unas veces atribuía a Jacob las reses manchadas, otras las lisas; pero fuesen cuales fuesen los cambios introducidos, siempre salía ganancioso Jacob. La cuestión se complica porque hay que distinguir además entre animales rayados y animales moteados. Pero de los rayados *('acudim)* sólo trata nuestro relato a partir del v 35; mientras que no distingue claramente entre ellos y los moteados *(nĕcuḏot)* o manchados *(tĕluot)* (cfr v 39). Nos percataremos bien de la gran dificultad que este relato ofrece al respecto, si tenemos en cuenta que emplea cinco adjetivos diferentes al referirse a los animales de colorido no uniforme (¿manchados?, ¿moteados?, ¿rayados?, ¿marcados?), sin precisar su significado concreto ni la razón de su diverso empleo. No es éste el lugar de limitar con nitidez las diversas concepciones en juego, o de definir la parte correspondiente a cada una de las fuentes. Posiblemente haya que contar también con errores cometidos por los glosadores ulteriores que no entendieron del todo el suceso aquí narrado, o que quisieron comprender de modo diferente tal o cual elemento de lo ocurrido.

A pesar de las asperezas y las fracturas que presenta la comprensión de esta perícopa, no es dudoso en suma el modo como ha de ser entendido el relato en su actual forma definitiva. Y por consiguiente las frases que parecen suponer un sentido diferente, han de ser interpretadas a partir de la comprensión que dicha forma actual requiere.

30,25-30 La petición hecha por Jacob de poder regresar a su casa se ajusta a su situación subordinada a Labán: pide la rescisión de la relación de servidumbre que lo ligaba a él. Pero ante todo la cuestión de llevarse consigo a sus esposas e hijos no era legalmente tan sencilla como pudiera parecerle al pensamiento moderno. Según la ley hebrea del Libro de la Alianza el esclavo al que su amo ha dado una esposa, tiene que dejar mujer e hijos en casa de su patrón al ser manumitido por éste; y si no quiere separarse de ellos, deberá seguir en su condición servil (Ex 21, 4-6). Verdad es que Jacob no fue comprado por Labán; pero era

un extranjero sin tierras y por ende no un hombre libre—un miembro de pleno derecho en la comunidad legal—sino que dependía de otro. Así es como también Labán ve en Gen 31,43 la situación jurídica ("Mías son las mujeres, y míos son los hijos"); y trata de que prevalezcan radicalmente sus exigencias y su punto de vista, dentro de aquella situación jurídica no muy clara. El caso se complica además por el cercano parentesco que unía a Jacob con Labán, y también por el hecho notorio de que este último se había enriquecido gracias al yerno.

La conversación entre Jacob y su suegro—otro ejemplo de cortesía y astucia diplomática oriental (cfr Gen 23, págs 304ss)—se desarrolla sobre la base de aquella situación jurídica, harto delicada. Es un diálogo entre dos nombres que están recíprocamente en guardia y que, aunque saben perfectamente desde su comienzo qué quieren, sólo poco a poco van precisando sus respectivas pretensiones.

Al principio es Labán el que se queda cortado, pues le coge desprevenido la salida de Jacob; la frase contenida en el v 27 denota que el suegro anda buscando las palabras. La pérdida de Jacob le parece insoportable, pues—y ahora Labán emplea una expresión muy curiosa—ha sabido por magia *(n. h. š* cfr Gen 44,5) que la bendición venida sobre él era divina y procedía del Dios de Jacob. Esta es una de las más raras confesiones de fe en Yahwé de todo el AT, a la que ha llegado nada menos que Labán... por los oscuros caminos de la superstición[62]. Jacob por su parte preludia el convenio recordándole de manera general la larga duración de sus fieles servicios y la bendición que Yahwé le había otorgado "según sus pasos"—es decir, en cada uno de sus pasos—, cuyo beneficiario había sido Labán. Pero ya había llegado el momento de que Jacob pensase en sí mismo y en su familia.

30,31-36 La respuesta de Jacob a la pregunta de Labán es muy sorprendente: constituye incluso el "momento más excitante" dentro de la estructura total del relato. Cualquier lector esperaría que tras esta escaramuza se propusiese un precio muy elevado. Por tanto el "no debes darme absolutamente nada" acrecienta aún

[62] Frente a esta concepción tradicional, atestiguada ya por los LXX, se ha propuesto otra traducción del verbo en cuestión: "Estaba hechizado, pero Yahwé...", *Orientalist. Literaturzeitung* 20, 1917, págs 10ss.

más el interés. Y al decir Jacob que estaba dispuesto a continuar siendo pastor de Labán bajo ciertas condiciones, parece significar que en caso de que le fuesen concedidas retiraría su demanda de liberación (Jac). De todas formas, Jacob no pretendía que se le dejase partir inmediatamente tras el pago de cierto salario.

Parece pues que el trato ha dado un giro muy favorable para Labán: éste oye decir en primer lugar que no tiene que entregar nada de su dinero o sus rebaños; luego, que Jacob está dispuesto a quedarse sirviéndole como pastor; y por último, se le hace una propuesta que Labán cree poder aceptar sin ningún riesgo por su parte.

Para poder entender lo que sigue, es preciso saber que los hatos de ganado menor *(çon)* consistían, tanto entonces como ahora, en ovejas y cabras que pastaban juntas; y además, que las cabras suelen tener un color castaño oscuro y las ovejas blanco—es decir: son de color liso—la mayoría de las veces. Las reses moteadas o con listas eran mucho más escasas.

Jacob propone a Labán separar del rebaño las reses multicolores, y que sólo le pertenecerían las crías moteadas que naciesen. Así pues, parece que Jacob juega a perder, porque cualquier pastor sabe que las madres de color liso paren raramente crías pintas o rayadas. ¿No resultaría mínima la porción de Jacob?

La manera como Jacob plantea su baza bajo condiciones tan desfavorables, para lograr una gran ganancia, y el modo como se la juega al astuto Labán, tocan realmente en la picaresca; y no podríamos considerarlos en sí mismos más que como una humorada desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios. Pero únicamente al lector podrán parecerle tal, pues para los actores se trataba naturalmente de algo muy serio y casi solemne. En consecuencia Jacob habla patéticamente de su "justicia" en el v 33: uno de los raros casos en que aparece en su acepción profana un concepto bíblico tan importante—y tan difícil de traducir a nuestra lengua—. También aquí presupone la existencia de una relación comunitaria, y significa "lealtad" para con un contrato que obliga por igual a ambas partes. Precisamente en este sentido pasó tal concepto a aplicarse a las relaciones de Yahwé con Israel (véase lo dicho sobre Gen 15,6, págs 225ss).

Labán no podía ver en esta proposición más que ventajas para sí, y asiente... no sin incorporar un factor que se las asegure. Él mismo (y no Jacob) separa todas las reses pintas y listadas que

había en el rebaño que el yerno seguirá guardando, y, para evitar posibles añagazas de éste, las confía al pastoreo de sus hijos que vivían a tres jornadas de allí. Muéstrase con este rasgo la precaución extrema con que Labán accedió a la propuesta de Jacob. Pero no va a servirle de nada. Desde luego ha hecho imposible para Jacob cualquier clase de control sobre las reses variopintas; pero éste no las necesitaba para nada y además, al llevarlas Labán tan lejos, ha creado una situación que pronto le resultará muy desventajosa (Gen 31,22). El artero viejo es víctima de sus propias precauciones.

30,37-43 Ya se ha quedado Jacob a solas con el rebaño de Labán—es decir con su mayor parte—, y pasa a la acción. Su plan parte de la antiquísima creencia, extendida por todas partes, de que ciertas impresiones visuales tenían efectos mágicos que pasaban de la madre—ya fuesen animales o personas—al feto y podían influir sobre éste de modo decisivo. Estos "antojos", como popularmente solemos llamarlos, conseguiría producirlos Jacob plantando varas peladas a bandas en torno al abrevadero. Cuando el narrador habla aquí de lo "blanco" puesto al descubierto de esta manera, está haciendo un retruecano a costa de tal palabra *(laban)* aludiendo socarronamente y como de soslayo al nombre de Labán. Menos fácil de entender es por qué se para en citar tres clases diferentes de árboles al pintar esta cuestión puramente secundaria. El procedimiento descrito en los vv 38-40 es clarísimo: los machos cubren a las hembras junto al abrevadero, las cuales quedan preñadas a la vista de las varas aquéllas. Jacob se promete un gran éxito con la coincidencia de ambas circunstancias.

En cambio el v 40 resulta casi incomprensible: además de la observación que hemos hecho más arriba, este versículo parece aludir a otro procedimiento empleado por Jacob para aumentar su rebaño. Incluso Delitzsch ve aquí una interpolación; pero, si la hay ¿no habría también que explicarla?

Jacob empleó su sistema sólo con las reses robustas. Lo que tuvo por resultado otra ventaja más para él, que redundaba a su vez en un nuevo perjuicio de Labán al no quedarle para cría en su rebaño cada vez menor, más que los ejemplares débiles de un solo color.

Volvemos pues a encontrarnos con uno de esos relatos en los que el narrador no hace la menor tentativa por dar a entender cuál es su propia postura al respecto. Ciertamente no podemos afirmar que las dos profesiones de fe en Yahwé—la de Labán (v 27) y la de Jacob (v 30)—, que son las únicas palabras con aire religioso de esta historia, tengan un significado normativo para la comprensión de toda ella. El Elohísta es mucho más inteligible y más simple: ve en la riqueza creciente de Jacob una bendición otorgada por Dios (Gen 31,9ss); pero no es seguro que ésta sea también la idea del J. Dicha fuente guarda silencio sobre tal cuestión, lo que significa que es harto vano pretender arrancarle una opinión así por vía de suposiciones. ¿Quiere él inducir al lector —cosa que nos parece tan natural a nosotros—a que juzgue y, si es posible, emita un juicio moral? El J encontró estos datos en la tradición referente a Jacob; y como pertenecían al capítulo sobre el camino, lleno de increíbles vericuetos, que recorrió Jacob bajo la sombra de la divina promesa, quiso perpetuar la memoria de lo ocurrido para las generaciones venideras.

30. Huida de Jacob; su pacto con Labán 31,1 - 32,1

31,1 Oyó Jacob que los hijos de Labán decían: "Jacob se ha
apoderado de todo lo de nuestro padre, y con lo que pertenecía
a nuestro padre ha hecho toda esa fortuna." 2 Jacob observó
el semblante de Labán y vio que ya no era para con él como hasta
entonces. 3 Entonces Yahwé dijo a Jacob: "Vuélvete al país de
tus padres y de tu parentela, y yo estaré contigo." 4 Jacob en-
vió a llamar a Raquel y a Lía al campo, donde estaba su rebaño,
5 y les dijo: "Observo que el semblante de vuestro padre ya no
es para mí como antes; pero el Dios de mi padre ha estado con-
migo. 6 Vosotras sabéis que he servido a vuestro padre con todas
mis fuerzas; 7 pero vuestro padre me ha engañado y ha cam-
biado mi salario diez veces, si bien Dios no le ha dejado perjudi-
carme. 8 Si él decía: Tu paga será las reses pintas, entonces
todo el ganado salía pinto. Y si decía: Tu paga será lo listado,
entonces todo el rebaño salía listado. 9 De esta suerte Dios ha
quitado el ganado a vuestro padre y me lo ha dado a mí. 10 Pues
bien: en la época de calentarse el rebaño, alcé los ojos y vi en un
sueño que los machos que montaban al rebaño eran listados, pintos
y salpicados. 11 Y me dijo el ángel de Dios en aquel sueño:
'¡Jacob!' Yo respondí: 'Heme aquí.' 12 Y dijo: Alza los ojos, y

verás que todos los machos que montan al rebaño son listados,
pintos y salpicados. Es que he visto todo lo que Labán te ha hecho.
13 Yo soy el Dios de Betel, donde ungiste una estela y donde
me hiciste un voto. Ahora, levántate, sal de esta tierra y vuelve
al país de tu parentela."

14 Respondieron Raquel y Lía y le dijeron: "¿Es que tenemos
aún parte y herencia en la casa de nuestro padre? 15 ¿No hemos
sido consideradas como extrañas para él, puesto que nos vendió
e incluso se comió nuestro dinero? 16 Así que toda la riqueza
que ha quitado Dios a nuestro padre nuestra es y de nuestros hi-
jos. Conque todo lo que te ha dicho Dios, hazlo."

17 Levantóse Jacob, montó a sus hijos y a sus mujeres sobre
camellos, 18 y se llevó todo su ganado *y toda la hacienda que*
había adquirido, su ganado y su propiedad, que había adquiri-
do en Paddán-Aram, para irse a donde su padre Isaac en tie-
rras de Canaán. 19 Como Labán había ido a esquilar sus ovejas,
Raquel robó los ídolos familiares que tenía su padre, 20 y Jacob
robó el corazón de Labán el arameo, no dándole ningún indicio
de que se fugaba. 21 En efecto, se fugó con todo lo que poseía;
se levantó, vadeó el Éufrates y enderezó hacia la montaña de Ga-
laad. 22 Al tercer día recibió Labán la noticia de que Jacob se
había fugado. 23 Entonces tomó a sus parientes consigo y tras
siete jornadas de persecución a su zaga le dio alcance en la mon-
taña de Galaad. 24 Pero vino Dios en sueño nocturno a Labán
el arameo, y le dijo: "Guárdate de hablar nada con Jacob, ni para
bien ni para mal." 25 Alcanzó, pues, Labán a Jacob. Este había
plantado su tienda en la montaña y Labán plantó la suya con sus
parientes en la misma sierra de Galaad. 26 Y dijo Labán a Ja-
cob: "¿Qué has hecho, que me has robado el corazón y te has lle-
vado a mis hijas como prisioneras de guerra? 27 ¿Por qué me has
ocultado que te fugarías, y me has robado y nada me has adver-
tido? Yo te habría despedido con alegría y con cantares, con adu-
fes y cítaras. 28 Ni siquiera me has permitido besar a mis hijos
e hijas. O sea que has obrado como un necio. 29 Hay poder en
mi mano para hacerte mal; pero el Dios de tu padre me dijo esta
noche: 'Guárdate de hablar a Jacob absolutamente nada, ni para
bien ni para mal.' 30 Así pues, tú te has marchado porque año-
rabas la casa paterna, pero ¿por qué robaste mis dioses?" 31 Res-
pondió Jacob diciendo a Labán: "Es que tuve miedo, pensando
que acaso ibas a quitarme a tus hijas. 32 Pero eso sí, que aquel
a quien le encuentres tus dioses no quede con vida. Delante de
nuestros parientes inspecciona lo qué tengo y toma lo tuyo." En
efecto, Jacob ignoraba que Raquel los había robado.

33 Entró Labán en la tienda de Jacob, en la de Lía y en la de
las dos siervas, y no halló nada. Salió de la tienda de Lía, y entró
en la de Raquel. 34 Pero Raquel había tomado los terafim y,
poniéndolos en la enjalma del camello, se había sentado encima.
Labán registró toda la tienda sin hallar nada. 35 Ella dijo a su
padre: "No le dé enojo a mi señor de que no pueda levantarme

en tu presencia, pero me sucede lo que a las mujeres suele suce-
der." El siguió rebuscando por toda la tienda sin dar con los te-
rafim.
36 Entonces Jacob, montando en cólera, recriminó a Labán.
Tomó Jacob la palabra, y dijo a Labán: "¿Cuál es mi delito? ¿Cuál
mi pecado, que me persigues con saña? 37 Al registrar todos mis
enseres, ¿qué has hallado de todos los enseres de tu casa? Ponlo
aquí, ante mis parientes y los tuyos, y decidan ellos entre nosotros
dos. 38 En veinte años que llevo contigo, tus ovejas y tus cabras
nunca han malparido, y los machos de tu rebaño nunca me los
he comido. 39 Nunca te traje res destrozada [por fieras]: yo mis-
mo pagaba el daño, de mí lo exigías tanto lo robado de día como
lo robado de noche. 40 Durante el día me devoraba el resistero,
y de noche la helada, mientras huía el sueño de mis ojos. 41 Vein-
te años completos te serví en tu casa. Catorce años te serví por
tus dos hijas, y seis por tu rebaño, y tú has cambiado mi paga
diez veces. 42 Si el Dios de mi padre, el Dios de Abraham y el
terror (?) de Isaac no hubiesen estado de mi parte, a fe que ahora
me despacharas de vacío. Mi cuita y la fatiga de mis manos las
ha visto Dios y ha decidido ayer noche." 43 Respondió Labán
y dijo a Jacob: "Estas hijas son mías, estos hijos son mis hijos,
y el rebaño mi rebaño, todo cuanto ves, mío es. 44 Y ¿qué voy
a hacerles hoy a estas mis hijas, o a los hijos que me parieron?
"Ea, pues, ven y hagamos un pacto entre los dos y sirva de tes-
tigo entre tú y yo." 45 Jacob tomó pues una piedra y la erigió
como estela. 46 Y dijo 'Labán' a sus parientes: "Recoged pie-
dras." Tomaron piedras, e hicieron un majano y comieron allí so-
bre el majano. 47 Labán lo llamó Yegar-Sahadutá, y Jacob lo
llamó Galed. 48 Labán dijo: "Este majano sea hoy testigo entre
nosotros dos." Por eso se le llamó Galed, 49 y también atalaya
(Mispá), pues dijo: "Que Yahwé nos vigile a los dos, cuando nos
alejemos el uno del otro. 50 Si tú menosprecias a mis hijas, si
tomas otras mujeres, además de mis hijas, aunque nadie esté con
nosotros, mira que Dios está entre tú y yo." 51 Dijo Labán a
Jacob: "He aquí este majano y esta estela que he erigido entre
tú y yo. 52 Testigo sea este majano, y testigo sea esta estela de
que yo no he de traspasar este majano hacia ti, ni tú has de tras-
pasar este majano y esta estela hacia mí con ánimo avieso. 53 El
Dios de Abraham y el Dios de Najor juzguen entre nosotros ' '."
Y Jacob juró por el terror (?) de su padre Isaac. 54 Y Jacob
hizo un sacrificio en el monte e invitó a sus parientes a comer.
Comieron pues e hicieron noche en el monte. 32,1 A la mañana
siguiente temprano, Labán besó a sus nietos y a sus hijas y los
bendijo; y se volvió a su lugar.

También este amplio relato de la separación entre Jacob y Labán se liga estrechamente con el anterior. Vemos en él que los

elementos narrativos más antiguos referentes a Jacob y Labán, constituyentes del substrato de la narración actual, fueron en otro tiempo mucho más breves desde luego, pero ahora se han hinchado hasta convertirse en un relato amplio y de carácter novelesco.

Se estructura en tres episodios: preparativos de la huida (versículos 1-16); huida (vv 17-25); y pacto con Labán—que es el episodio más recargado—(vv 26 a 32,1). La porción mayor—con mucho—pertenece al E (vv 2, 4-18a, 19-24, 26, 28-45, 53 a 32,1). Las partes narrativas yahwistas no coinciden siempre, ni mucho menos, con las elohístas en la descripción de los acontecimientos que precedieron a la huida de Jacob. La fuente J (vv 1 y 13) trató brevemente esta cuestión. Fueron dos las razones que empujaron a Jacob a regresar: torpes habladurías de los hijos de Labán y un oráculo divino que, como es natural, fue en definitiva lo resolutorio. Mientras que el J pensaba en una marcha brusca de Jacob (v 21bα), la fuente E desarrolla narrativamente lo que la otra no hace más que esbozar. También para ella, la huida de Jacob tuvo una causa humana (v 2) y otra divina (v 13); pero aquí el narrador se ha procurado con la conversación de Jacob con sus mujeres un excelente medio para exponer claramente el pensamiento y el estado de ánimo de éste, motivando así mucho mejor su precipitada fuga. Vemos aquí, a diferencia de en el J, las interioridades de una situación llena de discrepancias: Jacob toma precauciones y finalmente Dios, y luego sus mujeres también, le empujan a separarse de Labán para siempre. Vemos también a este narrador—nueva diferencia respecto al J—esforzarse en excusar a Jacob y a su acción, y en justificar su comportamiento para con su suegro (cfr las excusas que aparecen en la historia elohísta de Agar, referentes al papel poco airoso que desempeñó Abraham, en Gen 16, págs 285ss).

31,1-16 En el v 2 (E) se le hace percibir a Jacob el cambio de situación, mediante signos más secretos que en el J. No fue por habladurías inamistosas sino por un comportamiento general de Labán, como Jacob se percató de lo que pasaba a su alrededor. Hace llamar a Lía y a Raquel al pastizal, pues él no podía abandonarlo, y tiene allí uno de esos discursos que con tanto arte configuraron los narradores paleoisraelitas.

Para entenderlo bien, hemos de tener presente con toda claridad lo que Jacob se propone. No está seguro de que Lía y Ra-

quel consentirían en seguirle hasta su lejana patria. Desde luego, ellas se habían convertido en esposas mediante su matrimonio con Jacob, pero no por eso habían dejado de pertenecer a la parentela de Labán dentro de la cual también Jacob había prosperado (vv 32 y 37). De hecho también esta vasta agrupación familiar se sentirá directamente afectada por la fuga de Jacob, reaccionando en consecuencia (v 23). Esta gran familia es llamada "casa del padre" *(bet ab)* en el AT, y también aquí en el v 14b recibe tal nombre. Ella era realmente la propietaria de la tierra cultivada por cada familia particular. Separarse de la agrupación constituida por la gran familia era una cosa insólita, y en caso de que fuese el hombre quien así lo hiciera no por ello quedaban sin más vinculadas a tal acción sus mujeres también. Vemos en esto la estrecha ligazón de la mujer a la propiedad del predio (Jer 6,12). En realidad ambas, la mujer y la tierra, son en el fondo *una* propiedad que sólo difícilmente se puede disolver (cfr la vinculación de Rut al campo de labranza, Rut 4, 5, 10).

Jacob ha planteado puras cuestiones jurídicas; así lo vemos ante todo en la respuesta de las mujeres, que es más una descripción muy realista de una situación jurídica tal como ellas la veían (vv 14-16), que la expresión de sentimientos de índole general: dicen en suma, que ellas habían quedado ya excluidas de toda participación en la propiedad del suelo. Su padre—contraviniendo la costumbre—había gastado el *móhar* en su propio provecho exclusivamente (véase lo dicho a propósito de Gen 29,18), con lo que, de hecho, había "vendido" a sus hijas. Quedan pues excluidas de la asociación familiar; por tanto no es necesaria una nueva ruptura. Quizá se sintieran también especialmente desengañadas, porque Labán no les había concedido ningún derecho a la herencia que ellas podían esperar dado que al comienzo no había descendientes varones. Al afirmar que ellas son ya como "extranjeras" *(nojriyot)* le han procurado a Jacob la palabra clave por él deseada; precisamente. Jacob puede ahora pasar a la acción.

Pero el discurso de Jacob persigue otro propósito más: aclararle al lector toda su situación interna y externa, y ante todo hacer comprensible su comportamiento respecto a Labán y su decisión de separarse de él. Sin embargo no debemos interpretar trazo a trazo partiendo del relato yahwista de Gen 31,29ss, todo el proceso narrado en los vv 5-13. Pues comprobaríamos entonces que Jacob ha ocultado a sus mujeres ciertos puntos esenciales

(por ejemplo, el procedimiento de las varas) y desfiguró lo demás. Pero Jacob no se las da de inocente (Pr), sino que lo que ocurre es que la fuente E ofrece un relato y una concepción de los hechos, totalmente diferentes. Es claro que los materiales narrativos han sufrido una transformación en el Elohísta: la figura de Jacob aparece ahí casi exenta de defectos morales. No es culpa suya que la vida en común con Labán se haya tornado imposible; es Labán quien constantemente cambió el convenio sobre el salario que percibiría Jacob (también este rasgo del v 7a muestra que el E concibió los acontecimientos de modo distinto). Pero sobre todo, la narración entera se ha convertido ahora en una historia piadosa, en la que se trata mucho de Dios y de sus relaciones con Jacob. Dios ha frustrado las argucias de Labán (v 7b), estaba de la parte de Jacob (v 5b), él fue quien encaminó hacia Jacob el rebaño de Labán, y, finalmente, le dejó que se separase de su suegro y retornase a casa.

Esta sorprendente transformación respecto al relato J, que se acusa sobre todo en una purificación moral, en un desplazamiento del interés hacia los aspectos subjetivos de los actores del relato, corresponde ciertamente a las exigencias más refinadas de un círculo de lectores con mayor sensibilidad, que ya nos hemos tropezado ocasionalmente en otros pasajes (por ejemplo, véanse páginas 288s). Sólo presenta dificultades el contenido de la revelación onírica de los vv 12-13, pues se trata de dos consignas que no pueden haberle sido dadas simultáneamente a Jacob. La del v 12 no pudo haber sido pronunciada inmediatamente antes de la marcha. Además vemos que este v 12 es una desmañada interpolación, porque Dios, que en los otros casos se antepone siempre al comienzo de sus discursos (cfr Gen 15,7), aquí queda desplazado de su lugar habitual. Esta interpolación—en la que por otra parte no queda claro para qué se le instruía a Jacob—procede de alguien que quiso atribuir a unas órdenes directas de Dios el proceso empleado por Jacob para conseguir animales moteados. (Sobre el "Dios de Betel". véase lo dicho más arriba págs 364ss, a propósito de Gen 28). La mención del voto hecho en Betel muestra que Dios se acuerda de aquel piadoso acto y lo recompensa con su bendición.

Todo este discurso se acaba mediante una pregunta no formulada, dirigida a las mujeres (Jac). De hecho, también ellas están bajo la impresión de que a Jacob le asisten buenos derechos, y

de que es Dios quien lo dirige todo. Y con eso la situación queda definitivamente aclarada para Jacob.

31,17-24 Se menciona tres veces la marcha de Jacob. Su exposición más detallada y por tanto dominante, es también aquí la elohísta (vv 17-18a, 19-21a, 21bβ-24). Pero en la redacción final de las fuentes se ha tomado también la nota yahwista sobre aquella partida (v 21bα) e incluso la que procede inconfundiblemente del P (v 18b); sin que por ello quede seriamente comprometida la legibilidad del conjunto.

Si nos atenemos a la exposición E, vemos que Jacob supo elegir un momento muy favorable para su huida: la época del esquileo. El esquileo de primavera llevaba mucho trabajo, pero también era una fiesta (I Sam 25,1ss; II Sam 13,23ss). En aquella ocasión Labán y su gente estaban ocupados en sus asuntos; además Labán se había puesto a sí mismo en una situación muy desventajosa al separar los rebaños (cfr lo dicho a propósito de Gen 30, 36). De modo que Jacob pudo mantener su fuga—siempre muy complicada de preparar—tan en secreto, que el suegro no se enteró de ella hasta pasados tres días (v 20).

Verdad es que el robo cometido por Raquel constituyó un cargo muy grave para esta marcha furtiva, pero resulta característico de la postura adoptada por nuestra fuente el que subraye aposta la inocencia de Jacob; realmente él no sospechó nada durante la discusión que siguió. Lo único que sabemos sobre los terafim es que eran pequeños objetos de culto; según I Sam 19, 13ss tendrían algo así como el aspecto de una figura o un rostro humano. Ultimamente se ha pensado también que serían máscaras cultuales. Sea lo que fuere, se les utilizaba en especial para consultar a los oráculos (Ez 21,26). El que en el AT aparezcan como ídolos domésticos, no quiere decir que lo fuesen siempre y en todo lugar. Posiblemente fuera el culto exclusivo a Yahwé lo que les relegó a tal función. Al final del período de la realeza, eran aún combatidos aquellos cultos privados ilegales (II Re 23,24).

Los demás miembros de la parentela de Labán, sus "hermanos", se declaran también lesionados por lo sucedido y parten con él en persecución de Jacob. La situación del fugitivo se hace así muy peligrosa, pues apenas disfrutaba de movilidad dado el lento progresar de sus rebaños; pero el narrador vuelve a mencionar una intervención directa de Dios: Labán recibe en sueños

una advertencia. (La expresión "no hablarle ni lo bueno ni lo malo"—que he traducido libremente [en la traducción española no se ha seguido la traducción libre de von Rad, que es "no le hables en modo alguno", sino que se ha puesto—también en versión libre—una expresión española que significa lo mismo y recuerda mejor la hebrea: "no le hables ni para bien ni para mal"]—no significa naturalmente que Labán no le pudiese hablar buenamente a Jacob, sino que hay que referirla al asunto que estaba en juego: Labán no debía influir en modo alguno sobre el desarrollo de los acontecimientos).

31,25-35 Como lugar del encuentro, cita el relato en v 25b la "sierra de Galaad" (es seguro que desapareció el topónimo que iba tras la montaña citada en 25a). Se alude a la zona montañosa que hay al sur del Yabbok, al N y NE de la actual ciudad de Es Salt. Vemos aquí empleado el nombre de Galaad todavía en su sentido original como nombre de una sierra. Sólo tras la paulatina expansión colonial de los israelitas por la región boscosa del actual Adslun, se convirtió Galaad ulteriormente en la vasta región designada por este nombre en los escritos más tardíos del AT. Desde luego es imposible llegar a esta región desde Jarán en sólo siete días de viaje; pero ya veremos más adelante que en esta tradición se trataba de un país "arameo" mucho más próximo.

Las disputas entre Labán y Jacob que ahora siguen tienen dos contenidos, que temáticamente y desde el punto de vista de la historia de sus orígenes son sin duda de clase y procedencia muy distintas, y sólo a posteriori fueron añadidos a esta gran escena: el pleito con Jacob en torno a los dioses robados (vv 26-43) y el pacto (Gen 31,44 - 32,1).

La primera invectiva de Labán nos sorprende por su mesura. Alude a su poderío, y realmente él y los otros miembros de su parentela que le acompañaban eran superiores en cuanto a fuerzas materiales; pero "el Dios de tu padre" ha mantenido su mano sobre Jacob y ha prohibido a Labán todo acto de violencia. Así pues Labán sólo puede presentarse ante Jacob como persona damnificada por él y preocupada por la suerte de sus hijas y nietos. Se subraya vigorosamente este último punto, y hemos de hacer en él justicia a Labán, pues semejante ruptura con la asociación

constituida por el clan era un acto de violencia y el propio Jacob reconoció que el proyecto de llevarse consigo a las hijas de Labán habría chocado probablemente con una fuerte oposición (v 31). En el extranjero sus hijas serán privadas de toda protección jurídica. ¿Quién si no el propio clan al que ellas pertenecían iba a otorgársela dadas las circunstancias? Si al menos Jacob se hubiese despedido tras un arreglo amistoso, la cosa no hubiera sido tan inquietante. Labán habría estado dispuesto a escoltar a sus hijas y nietos "con júbilo y cantos, con adufes y cítaras" (v 27); una escena que no podemos imaginarnos sin que asome la sonrisa a nuestros labios, pues es muy poco creíble (en Gen 24,60 se nos cuenta una de estas festivas despedidas llenas de cantos). Con todo ello, Jacob había "robado su corazón" a Labán (v 26), es decir le había estafado abusando de su confianza (esta parte de la requisitoria de Labán es una mezcla de fragmentos elohístas y yahwistas; de todas formas la narración E predomina tanto aquí como en lo que sigue hasta el v 45).

Si en la cuestión referente a la marcha de Jacob se ha limitado Labán a hacerle reproches, en la otra—es decir: en el robo de sus dioses lares, que claramente le importaba mucho más que la protección jurídica de sus hijas—se muestra muy enérgico. Cualquier lector que se haya dejado ganar por el relato, no habrá podido menos de seguir con el ánimo suspenso este dramático encuentro con Labán; mas ahora, al llegar a este punto, la escena relatada ha de parecerle sumamente lúgubre pues el propio Jacob pronuncia, en su ignorancia, sentencia de muerte contra Raquel (v 32). Pero por otra parte, el relato no puede alcanzar altos niveles de dramatismo, ya que la descripción de Labán, que poniendo el grito en el cielo por el robo de sus dioses va de tienda en tienda revolviendo todo en busca de su tesoro, roza lo burlesco y no puede menos—tal es el propósito del narrador—que suscitar la risa. Israel se había pronunciado repetidas veces sobre la impotencia, sobre la ridiculez incluso, de los falsos dioses y sus imágenes; especialmente en la detallada y caricaturesca descripción, llena de humor, sobre la fabricación de ídolos (Is 44,9ss). Mucho más antigua es la historia del robo de la imagen tallada, que luego se erigió en Dan (Ju 17s). Tanto allí como en nuestro relato, el robo es desde luego un asunto muy serio; el ídolo es

considerado como una cosa de gran precio para los hombres, y por la que cualquiera arriesgaría mucho [63].

Con todo, la situación de Jacob a la vista de su juramento y de la actitud amenazadora de Labán, es harto peligrosa. Unicamente la salva la presencia de espíritu de Raquel (v 35). Y así se pronuncia, además, el juicio más rotundo sobre la inanidad y ausencia de sacralidad de aquel "dios": una mujer en estado de impureza (Lev 15,19) se ha sentado sobre él...

31,36-54 Con el fracaso de la pesquisa de Labán la situación da un vuelco. Ahora es Jacob quien tiene la ventaja y puede arreglar cuentas a su suegro en un discurso lleno de pasión (vv 36-42). También esta larga peroración es una pequeña obra maestra, que los lectores antiguos sabían valorar muy bien. No emplea el lenguaje cotidiano, sino que se produce dentro del estilo patético y elevado que semejantes situaciones requieren. Para entender bien su contenido, hemos de tener en cuenta que quien aquí habla es el intachable Jacob del relato elohísta, ese que ha sido la víctima constante de la injusticia de Labán, que ha sido herido en su honor y que consciente de su derecho presenta un cuidadoso inventario de sus quejas.

Nos ofrece entre otras cosas algunas informaciones sobre las condiciones jurídicas de los pastores, que corresponden desde luego a verdaderos usos de entonces (cfr Ex 22,9-14). El oficio de pastor era realmente extenuante, pues era dejado solo en las

[63] Entre las llamadas "Tablillas de Nuzi" (véase pág 224), encontradas en excavaciones, apareció un contrato que nos impone el compararlo con las disensiones habidas entre Jacob y Labán. Un hombre sin hijos, llamado *Našwi,* adoptó a un cierto *Wullu* el cual debía de encargarse de mantener al primero por ser heredero suyo. Ahora bien, en caso de que *Našwi* llegase a tener un hijo, *Wullu* habría de compartir con éste la herencia; sólo pasarían al hijo por la carne los dioses—que como es lógico hubieran pasado también a Wullu, de no haber existido éste—(*Bull. of the American School of Orient Research,* núm. 66, 1937). Desde luego no es éste un caso estrictamente paralelo al de Jacob-Labán, pues no se trata ni de una adopción de Jacob por Labán, ni—cosa decisiva para la situación jurídica—de un ulterior nacimiento de otro hijo a Labán. Todo cuanto podemos suponer es que el relato contuvo en otro tiempo datos más específicos en materia de derecho, borrados en el curso del largo camino que la tradición hubo de recorrer; pues la querella en torno a los ídolos recuerda mucho a la situación jurídica prevista en el contrato aducido por la presente nota.

comarcas con frecuencia inhóspitas y expuesto a todas las inclemencias del tiempo, a veces durante muchos meses. Desde luego el pastor gozaba de alguna protección legal: podía tomar del rebaño lo necesario para subsistir, y no estaba obligado a reponer lo que se había perdido por "fuerza mayor"; pero a pesar de todo, bien podemos imaginar sus incesantes luchas con las exigencias del dueño del rebaño, lleno de desconfianza y pendiente siempre no sólo de que se conservara sino también de que medrase. Labán se había visto libre de todas estas desventajas—así se lo hace notar Jacob—; pues no le habían sido descontadas por su yerno las reses muertas por las fieras—las condiciones eran más suaves naturalmente, si las bajas se habían producido de noche—, ni éste le había tomado los corderos más gordos para alimentarse. En cambio Labán le había modificado constantemente el modo de su retribución, hasta el punto de que Jacob jamás supo a cuánto ascendía (ignoramos qué es lo que exactamente quiso decir el narrador sobre este punto, pues el J cuenta los hechos de distinta manera). Al referirse Jacob a Yahwé, único ser a quien él atribuye su actual riqueza, emplea una designación antiquísima. Hasta el presente ha sido traducido "terror de Isaac" por lo general, entendiendo como tal al Dios que veneraba y temía Isaac. Pero últimamente se ha propuesto una traducción que es más probable: "pariente de Isaac" [64]. Tanto en el uno como en el otro caso se trata del nombre de una divinidad que veneraban en época premosaica las gentes de Isaac, aquel grupo seminómada que hacía remontar su culto a una revelación de Dios a Isaac. (Sobre la fe en el Dios de los patriarcas, véase más arriba, págs 231s). Posteriormente tal apelativo se convirtió en un título de Yahwé.

La réplica de Labán, en la que él declara bajo la forma de una pretensión jurídica solemne que sus hijas, sus nietos y los rebaños son propiedad suya, hemos de entenderla probablemente así: parece partir del principio llamado "matrimonio de sadiká", que constituía un uso según el cual no era la mujer sino el marido quien se desligaba de la parentela paterna, mientras que la esposa permanecía dentro de la familia de su padre. Un ejemplo de esta forma de matrimonio, tempranamente desaparecida en Israel, es

[64] W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949, págs 248s y 434.

el de Sansón con Timnath, la cual permaneció en la casa paterna aun después de casarse (Ju 14,2ss; 15,1).

Un viejo problema aún sin resolver es cómo se han de repartir los nacimientos a lo largo del curso de los años esbozado en los vv 31 y 41. Si ligamos estos datos con los que se nos ofrecen en Gen 29,20 y 30,25, resulta un lapso excesivamente breve de siete años (+ siete años de trabajo por Raquel + seis años de servicios por el ganado = veinte años). Se ha pensado poder resolver la cuestión, en parte distinguiendo entre las fuentes, en parte basándose en enmiendas, en parte por desplazamientos de textos, y en parte recordando que en estas sagas (sobre todo en los grandes conjuntos narrativos formados por varias de ellas) no se debe hacer cálculos de esta clase.

En la misma base del relato sobre el pacto entre Jacob y Labán, hay una antigua tradición etiológica, que en otros tiempos fue independiente y no iba ligada desde el primer momento a las historias de Jacob que preceden y siguen a ésta. Todavía podemos percibirla en el abrupto tránsito del v 43 al v 44, que carece de motivación; pues esta conclusión de una alianza no es lo que cabía esperar de un Labán furioso. De todas formas este brusco giro tiene un motivo suficiente en la advertencia divina que le fue hecha a Labán (vv 24 y 29). Súbitamente el texto se hace muy tropezoso; varios duplicados en él contenidos nos indican que fue compuesto combinando dos relatos. En el v 45 se erige una estela como señal de alianza; en el v 46 es un montón de piedras; también en el v 46 se menciona una comida ceremonial de pacto, y otra más en el v 54. Pero lo que más llama nuestra atención es la doble interpretación que se ha de atribuir a la conclusión misma de la alianza. Según el v 50, el pacto obliga a Jacob a mantener una conducta leal respecto a las hijas de Labán; y en el v 51 se trata de trazar una frontera que nunca deberá ser traspasada con intenciones hostiles por ninguna de las partes contratantes. No cabe duda de que esta última concepción perteneciente al "derecho de gentes" es mucho más antigua que la otra, la cual no ve en todo aquello más que un asunto familiar. Se remonta visiblemente a un convenio de fronteras muy remoto entre israelitas (colonos que habitaban al este del Jordán) y arameos (una tribu aramea de "Labán"), y debe provenir de una época en que se produjeron los primeros contactos en cierto modo pacíficos con los arameos en la región de Galaad; fue pues un asunto inofensivo

comparado con las mortales guerras arameas en las que se vio envuelto Israel durante los siglos IX y VIII. Resulta ostensible que el relato cuenta con un Labán que era un vecino mucho más cercano que el de Gen 24,10s; 28,10 y 29,3 (Jarán). Quizá podamos dar un paso más dentro de la interpretación y admitir que la frontera marcada por ambos "pueblos" constituyó en otro tiempo el límite tras el cual los perseguidos alcanzaban la impunidad: Israel atribuyó este antiguo pacto al propio Jacob, pues fue allí donde él logró ante Labán seguridad legal como propietario de los bienes que se llevaba consigo [65]. De todos modos, tras una larga parte tratada con estilo novelado, volvemos a tropezarnos al fin con una tradición arraigada etiológicamente en la historia.

También es etiológica la otra concepción, elohísta y más moderna; es decir, también ella quiere explicar una conocida señal en la región situada al este del Jordán, zona que posiblemente hayamos de asociar al Mispá transjordánico pues este nombre aparece fugitivamente en el v 49 (cfr Ju 11,11; 29,34). Desde luego, aquí ha desaparecido por completo el recuerdo de la otra interpretación perteneciente al marco del derecho de gentes; la explicación del signo por la historia familiar de Jacob domina de modo exclusivo la idea de la conclusión de aquella alianza. Las cláusulas del convenio del v 49 nos son conocidas gracias a los numerosos contratos de matrimonio celebrados en el Oriente antiguo, que han llegado hasta nosotros. A causa de la poligamia imperante en aquella época, se comprende muy bien la preocupación por la posible suplantación en el curso de los años de una mujer por otra, en cuanto a situación y a derechos conyugales. Esta suplantación en los derechos conyugales era denominada "humillar", "oprimir" (*'inná*) (cfr Gen 16,6). Aquí se trata pues, más bien de una obligación unilateral que todavía le impone Labán a Jacob, haciéndosela jurar solemnemente.

El festín de alianza atestigua el acuerdo amistoso de las partes. Es un banquete sagrado; es decir, la divinidad que sanciona tales pactos toma parte en él como comensal invisible. El relato especifica que ese Dios es Yahwé, Dios de Abraham, terror de Isaac. De hecho aquella conclusión sacral de una alianza implicaba una confusión de dos esferas cultuales que no está exenta

[65] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pág 101.

de problemas, pues cada una de las partes invocaba a la divinidad que ella veneraba y eso supone indiscutiblemente un cierto reconocimiento mutuo de las divinidades respectivas. Se presuponía precisamente que también el otro pactante estaba sometido por la fe a normas absolutas y que su dios se comportaría como un vengador de las infracciones que se produjesen. Así el v 53 habla en efecto de dos divinidades a las que se invoca: el Dios de Abraham, y el dios de Najor. Ellos son los protectores de aquel pacto; el montón de piedras (y la estela) es el signo terrestre que lo confirma y sirve a los pactantes como advertencia para el futuro, mucho más duradera que cualquier documento escrito. Los antiguos narradores informaron cándidamente de que fue Labán quien erigió aquella señal; pero una mano más tardía reemplazó el nombre de Labán por el de Jacob en el v 46: evidentemente resultaba desagradable la idea de que Jacob fuese advertido y amonestado por una señal levantada por Labán.

32,1 La conclusión de este largo relato es elohísta y conciliadora: Labán es aplacado, y puede despedirse de sus hijas y nietos y volverse a su lugar (la "ciudad de Najor", Gen 24,10) con la tranquilidad de las garantías que Jacob le ha dado.

Con esto se cierra un largo capítulo de la vida de Jacob.

31. **Los ángeles de Majanáyim**
32,2-3

2 Jacob se fue por su camino, y le salieron al encuentro ángeles de Dios. 3 Al verlos, dijo Jacob: "Este es el campamento de Dios"; y llamó a aquel lugar Majanáyim.

32,2-3 Tras haberse separado de Labán—el momento no es mencionado con precisión mayor—Jacob tiene un notable encuentro: "caen sobre él mensajeros de Dios". Se relata este hecho con extrema sobriedad (cuatro palabras, en el texto hebreo); el narrador no hace la menor descripción plástica de esta aparición absolutamente muda, aparte de que se guarda muy bien de decir la menor cosa sobre el significado que tal hierofanía tuvo para Jacob. Se le opone así al exegeta una barrera infranqueable. ¿Qué puede autorizarle a hablar de ángeles protectores, como tantas

veces se ha hecho? El texto habla de "mensajeros" celestes, esto es de funcionarios *(Funktionäre)* del divino gobierno universal, que recorren con celeridad la tierra en cumplimiento de las especiales misiones que se les había encomendado y con los que se encuentra Jacob (cfr lo dicho sobre Gen 28, en la pág 362s). La palabra "campamento" no tiene de suyo ningún sentido militar; todas las tribus, todas las agrupaciones seminómadas tenían el suyo. Pero hay textos como Jos 5,13ss y II Re 6,17 que nos inducen a pensar en un ejército celestial cubierto de escudos. Pero es imposible descubrir una relación entre esta hierofanía y la situación en que Jacob se encontraba. Todo lo que podemos decir es que al acercarse a la tierra prometida, Jacob se acercaba también a los ámbitos de Dios. Allá lejos, en tierras extranjeras, en casa de Labán, su vida había estado privada de estas apariciones.

La perícopa—Gunkel la llama "jirón"—es tan sólo un minúsculo granito de arena dentro de las tradiciones referentes a Jacob; es desde luego una pequeña tradición local, antaño independiente, ligada etiológicamente al nombre de la ciudad de Majanáyim, luego tan importante en la historia de Israel *(maḥaneh* = campamento). Allí fue donde con el tiempo tendría su corte Išbaal, hijo de Saúl (II Sam 2,8ss); allí fue derrotado el ejército de Absalón (II Sam 17,24ss) y allí tuvo su sede uno de los gobernadores de distrito de Salomón (I Re 4,14). Su situación, al sur (?) del Yabbok, todavía no ha sido identificada con certeza por los arqueólogos.

Al echar un vistazo de conjunto sobre las diferentes partes que constituyen la actual historia de Jacob, nunca podremos admirarnos lo suficiente por la diversidad de tradiciones que se yuxtaponen en ellas. Al comienzo teníamos algunas historias referentes a Esaú y a Jacob, sobre cuya diversa índole original y vario propósito pude llamar ya la atención en mi comentario. Seguía luego un antiguo relato cultual (Gen 28,10ss), que sin duda tuvo en otro tiempo una existencia autónoma dentro del marco del santuario de Betel. Hemos tomado contacto con un elenco de materiales totalmente distinto, en los relatos sobre Jacob y Labán. Nos llamó en ellos la atención la carencia casi total de un antiguo arraigo en lo etiológico, que hasta entonces había sido tan característico de las historias patriarcales. Hay ahí—esto es claro—un conjunto de anécdotas que circuló libremente entre el pueblo, y que luego fue una enérgica configuración novelada (tan

sólo el episodio de la conclusión del pacto con Labán, Gen 31,44ss, queda fuera de este marco y pertenece a un fondo narrativo ligado a un lugar).

El comienzo del cap 32 representa un nuevo y profundo corte, otro hito dentro de esta vasta composición por cuanto que constituye la transición entre el bloque de relatos sobre Jacob y Labán, y el bloque de relatos sobre Jacob y Esaú. También este segundo grupo de relatos sobre Jacob y Esaú se descompone en materiales muy diversos procedentes de la tradición, si lo analizamos con detalle; y asimismo él desemboca sobre una tradición cultual antigua, recibiendo por ello su centro de gravedad una índole teológica (Gen 32,23ss). Un último bloque—formado también por tradiciones singulares muy diversas—describe las vivencias de Jacob en Canaán (Gen 33,18 - 35,22).

Así pues los materiales revisten formas muy diversas, y hemos de pensar que el proceso de su recopilación, reunión y amalgamamiento progresó muy despacio. Lo más sorprendente sigue siendo el resultado del mismo; es decir, el hecho de que unos materiales narrativos tan dispares procedentes de la tradición, pudiesen llegar a redondear un cuadro "biográfico" tan coherente. No resultó—cosa que muy bien pudo haber pasado—una colección deslavazada de anécdotas más o menos escasamente relacionadas entre sí, referentes al patriarca Jacob; sino que tenemos una historia contada en función de una estructura: las etapas de un camino que claramente conducen desde Beerseba (28,10) a Betel, desde ahí a Jarán, y por fin llevan de nuevo a Siquem y Betel pasando por Penuel, para acabar en Hebrón (Gen 35,27). Esta homogenidad de la historia no pudo ser obtenida desde luego más que a precio de múltiples generalizaciones, nivelaciones y asimilaciones ulteriores de los materiales, que tenían un significado mucho más específico dentro de los relatos cuando éstos aún eran autónomos. Así, por ejemplo, se han agrupado ahora narraciones presididas por el nombre de Esaú, procedentes en parte de la zona situada al este del Jordán (Esaú) y en parte de la zona al sur de dicho río (Edom) (véanse págs 339ss).

Pero ¿cuál fue la fuerza que logró ligar todas estas partes singulares en un cuadro tan coherente?, ¿dónde estaba el imán que atrajo todas estas limaduras y las orientó conforme a un campo de fuerza? Desde luego hemos de contar por lo pronto con que muchos relatos y muchas anécdotas se combinaron más o menos

intencionadamente en la boca del pueblo o merced a narradores itinerantes, siguiendo sencillamente la ley de la asociación narrativa. Pero la forma con que primeramente se nos ha hecho perceptible la imagen de conjunto de la historia de Jacob—es decir, en el relato yahwista—, va revestida de modo incuestionable de un carácter teológico expreso. Pero no ha alcanzado ese carácter porque el narrador nombre consecuentemente a Dios como causa y director por antonomasia del acontecer. En este sentido hemos de puntualizar, muy al contrario, que existen grandes porciones de estos relatos que están desprovistas por completo de referencias a Dios y a su voluntad revelada, y que se concede un vasto margen de actuación a la autonomía de las cosas y a la propia voluntad de los actores. Mas a pesar de ello ningún lector podrá dejar de ver que esta historia se halla marcada por una señal divina especial, y que en ella se realiza—desde luego de modo profundamente oculto—un plan de Dios: la paradójica preservación de Jacob, y su bendición en las personas de sus doce hijos que son cifra prefigurativa de las doce tribus que más tarde constituirán Israel; esta actividad protectora de Dios hacia Jacob se prolonga en favor de Israel entero. ¿Dónde podría Israel haber extraído un saber tan profundo de dicha protección, sino en su propia historia con Dios? Sin ella, nunca se hubieran podido contar así los relatos patriarcales (cfr págs 400s y mi epílogo a Gen 32,23ss). Esta nota teológica tan particular se la debe la historia de Jacob, ante todo a la inserción de los dos relatos de origen cultual Gen 28,10ss y Gen 32,23ss dentro de su composición. El valor de programa que ellos aportan al conjunto de las historias de Jacob es bien ostensible; Jacob aparece en ellos directamente bajo la acción reveladora de Dios. Tanto él como las palabras que Yahwé le dirige tienen un alcance que rebasa con holgura el marco de la historia individual, y determinan la comprensión de todo el relato sobre dicho patriarca. Según eso nos enfrentamos con una manera de narrar que no ha impregnado ideológica y temáticamente de modo uniforme toda la masa de materiales por ella expuestos, como es el caso de Homero. Denota un carácter mucho más conservador, está mucho más ligada al dato transmitido y a la forma como ha efectuado esa su transmisión; pero de vez en vez insertan perícopas de una densidad tal, que determinan por sí mismas la comprensión del conjunto. Esto es verdad especialmente para la oración de Jacob, Gen 32,10-13 (véase pág 392).

32. Preparativos de Jacob para su encuentro con Esaú 32,4-22

4 Jacob envió luego mensajeros por delante hacia su hermano Esaú, al país de Seír, a los campos de Edom, 5 encargándoles: "Diréis a mi señor Esaú: Así dice tu siervo Jacob: He residido con Labán, y he permanecido allí hasta hoy. 6 Me hice con bueyes, asnos, ganado menor, siervos y siervas; y ahora se lo comunico a mi señor, para hallar gracia a sus ojos." 7 Los mensajeros volvieron a Jacob, diciendo: "Hemos ido donde tu hermano Esaú, y él mismo viene a tu encuentro con cuatrocientos hombres." 8 Jacob se asustó mucho y se llenó de angustia; dividió a las gentes que con él estaban, así como al ganado menor, y las vacas y camellos, en dos campamentos. 9 Pues se dijo: "Si llega Esaú a uno de los campamentos y lo ataca, se salvará el otro." 10 Y dijo Jacob: "¡Oh Dios de mi padre Abraham, y Dios de mi padre Isaac, Yahwé, que me dijiste: 'Vuelve a tu patria y a tu parentela, que yo te favoreceré', 11 sobrado pequeño soy para todas las mercedes y toda la lealtad de que has hecho objeto a tu siervo! Pues con sólo mi cayado vadeé este Jordán y ahora he venido a formar dos campamentos. 12 Líbrame de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, porque le temo, no sea que llegue y me hiera a la madre junto con los hijos. 13 Que fuiste tú quien dijiste: 'Yo te favoreceré sin falta y haré tu descendencia como la arena del mar, que no se puede contar de tanta como hay'." 14 Y Jacob pasó allí aquella noche. Tomó de lo que traía consigo un presente para su hermano Esaú: 15 doscientas cabras y veinte machos cabríos, doscientas ovejas y veinte carneros, 16 treinta camellas criando, junto con sus crías, cuarenta vacas y diez novillos, veinte asnas y diez asnos, 17 entregó a sus servidores cada hato por separado, y dijo a sus criados: "Pasad delante de mí, dejando espacio entre manada y manada." 18 Y al primero le encargó: "Cuando te salga al paso mi hermano Esaú y te pregunte 'de quién eres y adónde vas, y a quién pertenece eso que va delante de ti', 19 dices: 'De tu siervo Jacob; es un presente enviado para mi señor Esaú. Y he aquí, él mismo viene detrás de nosotros'." 20 El mismo encargo hizo también al segundo, como asimismo al tercero y a todos los que iban tras las manadas diciendo: "En estos términos hablaréis a Esaú cuando le encontréis, 21 y añadiréis: 'He aquí que tu siervo Jacob viene detrás de nosotros'." Pues pensó: "Aplacaré su semblante con el presente que me precede, y después veré su rostro; tal vez me acoja graciablemente." 22 Así pues, mandó el presente por delante, y él pasó aquella noche en el campamento.

El encuentro con Esaú o mejor, los preparativos de tal encuentro, son narrados en el presente texto con gran detalle, y re-

tardando el efecto. La gran amplitud que adquiere este relato hay que atribuirla a la elaboración redaccional de dos recensiones (J y E); cada redactor nos ofrece un Jacob que se prepara cuidadosamente para tal encuentro, mostrando así que quedaba por resolver entre los dos hermanos una cosa muy importante.

Hemos de distinguir dentro de esta perícopa claramente dos hechos: vv 4-14a (por miedo a su hermano, divide Jacob sus bienes en dos "campamentos"); vv 14b-22 (Jacob se hace preceder de regalos que aplacarían a su hermano). La primera concepción es yahwista; y la segunda, elohísta. Los dos relatos aluden etiológicamente al nombre de aquel lugar: Majanáyim; el primero con la palabra "campamento" (*manaḥaneh* = campamento), y el segundo con la palabra "regalo" (*minḥah).* Pero como los contenidos de ambas fuentes no se excluyen entre sí, han podido ser considerados sin dificultad como formando una sucesión por combinación de ambas.

32,4-14a Tras haber arreglado sus asuntos con Labán, llega para Jacob el momento de clarificar las cosas respecto a Esaú. Jacob siente con nitidez que aun después de una ausencia de veinte años, el problema no era una cuestión caducada. Podemos verlo especialmente en la forma servil que él usa para dirigirse a Esaú como señor, mientras que a sí mismo se describe como servidor cuyo único anhelo es encontrar gracia a los ojos de su hermano. (La forma del "mensaje" que transmite con estilo directo lo confiado a los mensajeros, está bien conservada). Pasa sobre lo que le ocurrió en casa de Labán, con una frase que no dice gran cosa; la mención de su prosperidad sirve para introducir la seductora perspectiva de los regalos (Jac).

El anuncio de que Esaú se acerca constituye una sorpresa, y deja abierto el camino a toda suerte de cábalas sobre sus posibles intenciones. Pero su buen seso le hace presentir a Jacob que esa venida es un peligro. Se subraya aquí con vigor—en comparación con la habitual reserva de este narrador respecto a los fenómenos psicológicos—el miedo y la angustia que invadió a Jacob. Pero Jacob sigue siendo Jacob en cuanto a tener siempre a punto soluciones, y se dice con gran sentido práctico que la pérdida de la mitad de sus bienes, por muy amarga que sea, siempre podría librarle de perderlo todo... Ninguno de los oyentes de esta historia

le reprocharía esta precaución; siempre considerarían la oración del patriarca como punto cumbre de la escena.

Su oración es una oración laica y libre; es decir, ni cultual ni poética en cuanto a su forma (me refiero al paralelismo y al ritmo), sino que nace de las circunstancias y ha de ser entendida en función de éstas. En vano buscaremos dentro de ella reminiscencias del tesoro de fórmulas cultuales precisas. Todo lo más, es en su estructura donde podríamos reconocer un esquema cultual. Comienza con una invocación de amplio vuelo estilístico, en la que se identifica al invocado mediante multitud de detalles. Para Jacob no se trata solamente de invocar a "Dios", sino de llamar al Dios de sus padres—Yahwé—que fue quien le ordenó regresar y le prometió amplias bendiciones. Sigue ahora la alabanza por la milagrosa manera como Dios le condujo, a él que se sabe totalmente indigno de tal merced. Al pasar en su oración desde las cosas pretéritas a las cosas futuras (vv 12-13), Jacob manifiesta paladinamente todo su miedo y su angustia vistiéndolas con un ruego y una nueva llamada a la promesa que Dios le hizo. Este modelo de oración (Gu) dicha en el más puro estilo yahwista (Pr), ha sido calificado por algunos críticos de "adición recentísima", pues desentona con el marco profano de todo el resto. Pero en todo este asunto sólo hay una cosa que en rigor puede ser exacta: el narrador al reproducir tantas clases de materiales diversos procedentes de la tradición estaba muy ligado al dato transmitido y tenía respecto a ellos menos libertad que aquí al insertar esta oración. Por tanto la oración que nos ocupa reviste una gran importancia para el conjunto de la historia sobre Jacob tal como el J quería hacerle entender. Es señal de que el narrador no acabó perdiendo de vista la relación entre Jacob y Dios, a pesar de todos los embrolladísimos asuntos en los que el patriarca se vio envuelto. No andaremos muy descaminados si pensamos que esta oración expresa también una purificación acontecida en Jacob.

Como la noche que Jacob se prepara a pasar (v 14a) es la última antes de su encuentro con Esaú, hemos de admitir que los mensajeros de Jacob se toparon con su hermano cuando ya venía de camino.

32,14b-22 La fuente E ha contado de modo diferente los preparativos de Jacob para el encuentro con su hermano. Según ella,

Jacob juega todo a la carta de que Esaú cambie de ánimo a cualquier precio. Ofrecer presentes a un gran personaje (cfr Gen 43, 11) es un uso cortés muy extendido en todo Oriente. Pero la manera como Jacob va escalonando sus obsequios y hace decir por quien los lleva que es el propio Jacob quien los sigue, cuando en realidad viene después otro obsequio, y luego otro; esta manera —digo—con que Jacob piensa ir amansando por etapas la cólera de Esaú, no puede ser leída sin suscitar sonrisas a pesar de la seriedad de la situación.

Aquí habla Jacob abiertamente de una "reconciliación" con su hermano; o más exactamente de "cubrir su rostro". La palabra "rostro" *(panim)* repetida cinco veces en los vv 21 y 22, preludia el episodio siguiente, la historia de Penuel *(pĕniel* = rostro de Dios), mientras que la noción dominante en este relato —el regalo *(minḥa)*—alude al topónimo de Majanáyim. Pero no por eso hemos de calificar a esta narración de etiológica, pues se trata simplemente de agudezas con las que el autor juega para agradar a sus oyentes.

33. Lucha de Jacob en Penuel 32,23-33

23 Aquella noche se levantó, tomó a sus dos mujeres, a sus dos siervas y a sus once hijos y cruzó el vado de Yabboq. 24 Les tomó y les hizo pasar el río, e hizo pasar también 'todo' lo que tenía. 25 Quedóse pues Jacob solo, y un hombre estuvo luchando con él hasta rayar el alba. 26 Pero viendo que no le podía, le alcanzó en la articulación femoral, y se dislocó la articulación femoral de Jacob mientras luchaba con aquél. 27 Entonces le dijo: "Suéltame, que ha rayado el alba." Jacob respondió: "No te suelto hasta que no me hayas bendecido." 28 Dijo el otro: "¿Cuál es tu nombre?" Y dijo: "Jacob." Y dijo [el otro]: "En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has luchado con Dios, y con los hombres y has salido victorioso." 30 Jacob le preguntó diciendo: "Dime por favor tu nombre." Y contestó: "¿Para qué preguntas por mi nombre?" Y le bendijo allí mismo. 31 Jacob llamó a aquel lugar Peniel, pues [se dijo]: "He visto a Dios cara a cara, y tengo la vida salva." 32 El sol salió así que hubo pasado Penuel, y cojeaba de la cadera. 33 Por eso los israelitas no comen, hasta el día de hoy, el nervio ciático, que está sobre la articulación de la cadera, por haber sido tocado Jacob en la articulación femoral, en el nervio ciático.

En esta narración se nos muestra con más claridad que en otras tradiciones sobre los patriarcas, el largo proceso de formación al que fueron sometidos sus materiales durante largos períodos de la historia. Muchas generaciones contribuyeron a darles forma e interpretarlos; durante siglos mantuvieron su movilidad, hasta que por fin se fijaron en su forma definitiva que es la que nosotros conocemos ahora. El conocimiento de una prehistoria tan larga no sólo es un asunto que atañe a los especialistas sino que concierne también a todos cuantos quieran explicar este relato, pues únicamente así podrá el lector quedar a cubierto de falsas esperanzas interpretativas nacidas de una respuesta apresurada sobre "el" sentido de dicha narración.

En nuestra literatura occidental apenas existen ejemplos de narraciones de esta índole, que a su enorme estabilidad formal unen esa tan grande diversidad de contenidos. En ellas, como ocurrió en la construcción de las grandes catedrales, han trabajado generaciones incontables; a lo largo de los siglos se ha ido insertando en ellas un contenido variadísimo, parte del cual se volvió a perder pero que ha perdurado en su mayoría. Así pues no hemos de extrañarnos de que un relato de esta especie ofrezca algunas fisuras estructurales o de que no todos sus elementos constituyan un conjunto orgánico ni se relacionen entre sí de modo homogéneo. Desde luego hay que rechazar la antigua opinión de que este relato estaba constituido por dos redacciones antes independientes en cuanto a su fuente. No podemos comprobar la existencia de duplicados, salvo en los vv 23 y 24a. Hay pues que atribuirlo por entero al J.

La historia de Penuel interrumpe de modo extraño el relato del inminente encuentro con Esaú; la posición que ocupa es desde luego muy importante para entender todo el conjunto de las narraciones sobre Jacob. Como vimos, Jacob se hallaba aterrado ante la perspectiva de encontrarse con su hermano; este acontecimiento que se le avecinaba había movilizado todos sus pensamientos. Y entonces fue cuando se produce este otro encuentro, inesperado y mucho más peligroso para él. Por otra parte, si—como hace la mayoría de los exegetas—entendemos este acontecimiento como una respuesta a la oración de Jacob (Gen 32, 10s) que hasta entonces no había recibido ninguna, dicho suceso nocturno constituirá un presagio aún más extraño, por esa su calidad de respuesta a una oración.

32,23-29 La transición entre el relato precedente y éste, resulta un tanto tropezosa desde el punto de vista formal; pues el v 24a es paralelo al v 23. Los rebaños y las caravanas viajaban frecuentemente de noche. Hacer que una gran manada atravesase el Yabbok—hoy, Nahr Ez-Zerka—, río que corre por una profunda garganta, era un trabajo muy arduo. Cuando ya todo el mundo estaba al otro lado (nuestro relato ignora a Diná, la hija, cfr lo dicho a propósito de Gen 34, págs 408s) y Jacob se había quedado atrás para mejor vigilarlo todo, es cuando acontece aquel suceso terrible. La palabra "hombre" deja campo libre a toda suerte de posibilidades interpretativas; nos coloca en la posición de Jacob, que únicamente pudo percibir una presencia masculina que se avalanza sobre él. La expresión "hasta las luces del alba" nos indica que se trató de una larga lucha; el combate permaneció indeciso hasta que el misterioso contrincante de Jacob logró alcanzarle en la cadera dislocándosela como por arte de magia.

Tenemos aquí ante nosotros un texto en el que se trasluce una forma mucho más antigua de esta saga. Efectivamente en el v 26 las palabras se suceden de una manera tan singular, que podríamos muy bien pensar que viendo Jacob que aquél era un combate sin escape, logró llevar ventaja (¿mediante una treta?) sobre su contrincante; la continuación del relato en el v 27 cuadra mucho mejor con tal interpretación—puesto que su adversario le ruega que le deje partir—, así como la última frase del mismo, en la cual se nos da cuenta de la victoria de Jacob (v 29b). Pero hoy, la idea monstruosa de que Jacob casi pudiera batir a un ser celestial ha quedado tapada por el claro sentido de los vv 26b y 33b (bien es cierto que a precio de sacrificar la concatenación lógica entre el v 26 y el v 27): ya no se ve motivo para la petición hecha a Jacob de que deje marchar a aquel ser, puesto que Jacob había quedado a la sazón rengo por el golpe que recibió en la cadera. Pero incluso en su forma actual, la saga no disimula que las gigantescas fuerzas de Jacob habían puesto en grave aprieto a su antagonista. El narrador ha aludido ocasionalmente en otros pasajes a las hercúleas fuerzas del patriarca (Gen 29,10). Los ejemplos reunidos ad hoc por Gunkel ponen bien a las claras cuánto se aproximan a nuestra historia todas esas sagas que hablan de dioses, espíritus o demonios que atacan a un hombre, el cual logra arrancarles con maña algo de su fuer-

za y su misterio. En todas estas leyendas aparece con frecuencia la idea de que la actividad de aquellos seres iba ligada a la noche; tenían pues que desaperecer al llegar el alba. De modo que el ruego hecho por el adversario, de que Jacob le dejase marchar antes que amaneciera, constituye un elemento muy antiguo de esta tradición. No obstante dicho elemento permaneció sin correcciones ni cambios, a pesar de que a ningún israelita se le ocurriría ni por lo más remoto pensar que el poder de Yahwé o de sus mensajeros estuviese tan limitado como el de un fantasma nocturno.

¿Quién será capaz de decir cómo justificaron el Yahwista o sus lectores un rasgo de esta clase? Probablemente estimaban que no todos los detalles de aquellas sagas eran susceptibles de interpretación. El Midraš del judaísmo tardío interpreta así el deseo del contrincante de Jacob: deja que me marche, pues tengo que cantar ante el trono de Dios en el coro matutino... (Jac).

En ese momento—así hay que interpretarlo, desde luego—Jacob presiente algo de la naturaleza divina de su adversario, pues en curioso contraste con la resistencia que hasta entonces le había opuesto, se agarra a él para conseguir que le dé su bendición, es decir, una fuerza vital divina. No interpretemos esto como un rasgo especial de piedad; mejor será que veamos en ello la reacción más primitiva del hombre ante la divinidad que sale a su encuentro. Este poner la mano en Dios y en su poder de bendecir, es quizá la más elemental de las reacciones del hombre ante lo divino. Pero a la petición no siguió inmediatamente el otorgamiento de lo pedido; sino que Jacob ha de dejarse primero interrogar sobre su persona. Tengamos en cuenta tanto aquí como en todo lo que resta de la perícopa, que para los antiguos el nombre no era un simple sonido sin más sustancia; al contrario, consideraban que estaba íntimamente ligado a la persona que lo llevaba, hasta el punto de que en el nombre se contenía siempre algo de la esencia de su portador. Al decir cuál era su nombre, Jacob tenía pues que revelar todo su ser, y de hecho—al menos según el sentido del relato—el nombre "Jacob" lo calificaba de trapacero (cfr Gen 25,26; 27,36).

El desconocido le confiere entonces un nombre nuevo y honroso, mediante el cual Dios quiere reconocerlo y admitirlo ante Sí. El nombre de Israel—que volverá a serle dado a Jacob (Gen 35,10)—es interpretado aquí de manera muy libre y en con-

tra de su sentido etimológico original ("¡Que Dios reine!"), como si Dios fuese no el elemento activo sino el pasivo de la lucha con Jacob (cierto que nuestra traducción "luchar" no es del todo segura). Siempre se han preguntado los especialistas, qué podrá significar aquí la adición "y con los hombres". Parece que la única posibilidad que existe es referirla a sus conflictos con Labán y Esaú; pero de todos modos resulta un tanto forzada. Quizá "Dios (los dioses) y los hombres" no sea más que una fórmula superlativa y patética a la que no hay que pedir demasiado (cfr por ejemplo, Ju 9,9,13). Esas enigmáticas palabras sobre la victoria alcanzada por Jacob forman parte de todos esos amplios enunciados, difusos y flotantes, tan característicos de este relato. En cierto momento fueron referidos de modo muy realista al combate que Jacob aceptó contra aquel descomunal adversario, y merced al cual Jacob conquistó el prez de una bendición. El asombro por aquel valor rayano en suicida, no disminuye cuando luego se vio en aquel atacante nocturno al propio Yahwé, Dios del cielo y de la tierra. Pero sí que se desplaza notablemente el objeto de dicho asombro, al centrarse sobre el hecho de que Dios se dejase violentar de tal modo por la impetuosidad de Jacob.

32,30 También parece a primera vista muy laxa la transición al v 30, pues el otorgamiento del nombre honroso y su interpretación actúan casi como una conclusión (o en cualquier caso como un primer punto culminante) y sin embargo no vemos una vinculación interna. Jacob está ahora perfectamente al tanto de la divinidad de aquel ser, y la pregunta de su nombre ilustra con crudeza lo humano de su situación y propósitos, más que el otro ruego de una bendición (v 27b). En él se manifiesta eso que el hombre tiene de más elemental cuando se encuentra con la divinidad. Veamos.

Especialmente entre los antiguos existía la creencia de que se hallaban rodeados de potencias divinas que determinaban sus vidas, una vida que ellos—los hombres—no podían dilucidar por sí mismos. Ahora bien, si uno de esos númenes se hacía visible y aprehensible dentro del estrecho ámbito de la vida humana, la pregunta más elemental que el hombre le hacía era la tocante a su nombre, es decir a naturaleza e intenciones. Llegado el caso había que aferrar bien ese ser, pues si se llegaba a saber su nom-

bre podía entonces ser invocado y resultar obligado—por ejemplo, mediante sacrificios—; se podía incluso manejar a voluntad la divina potencia de ese nombre, es decir ejercer la magia (sobre esta urgente pregunta tocante al nombre, cfr. Ex 3, 13; Ju 13,17).

Así pues en este preguntar el nombre, que es la más urgente de todas las preguntas humanas, se encierra toda la indigencia y también todo el atrevimiento del hombre ante Dios. Aquí hemos de ver especialmente este aspecto codicioso del hombre para con Dios, y nuestro relato muestra que no hay necesidad que pueda ahogar esta aspiración primordial que el hombre siente de apoderarse de lo divino y ligarlo a sí. La necesidad exacerba aún más tal anhelo. Sin embargo el desconocido se hurta a ese intento aprehensor de Jacob; le prohíbe tal pregunta, pues no tolera que nadie toque su misterio y su libertad. Muestra empero su albedrío en que a pesar de todo bendice a Jacob. "Y así la bendición arrancada a Isaac mediante engaño queda legitimada, se confirma la promesa de Betel, y también se presta oídos a la oración hecha en Gen 32,10s" (Elliger). Pero ante todo hemos de pensar en la solicitud de una bendición que hizo Jacob en el v 27, y que en principio había quedado sin respuesta. Pero, cuánto se ha alejado de la petición propiamente dicha este su otorgamiento final, y cuántas cosas median entre la una y el otro (v 30b)... Jacob tuvo que confesar su nombre y su calidad; tuvo que recibir un nombre nuevo, y vio cómo el desconocido se negaba a decirle el suyo. Todo ello muestra claramente lo lejos que está el relato respecto al de las sagas que hablan de divinidades vencidas por la astucia de los hombres, y dan cuenta de cómo éstos consiguieron de ellas una bendición.

32,31-33 Al ser bendecido, Jacob experimenta una suavización de las pruebas a las que se le venía sometiendo. Da al lugar de aquel encuentro un nombre que contendrá lo que a su modo de ver era el mayor de los milagros: ha resistido sin morir el verse cara a cara con Dios; pues según la concepción israelita general, la vista de Dios acarreaba la muerte (Ex 33,20; Ju 6,22; 13,22). Las dos formas de aquel nombre—Peniel—difieren tan sólo accesoriamente en la terminación arcaica del mismo; la última de ellas se emplea en el v 31, porque destaca más el juego de palabras

con el término usado por el narrador en su idioma original para decir rostro *(panim)*.

Así pues este relato fue inicialmente una narración etiológica que buscaba explicar el nombre de aquella ciudad transjordánica, que con el tiempo llegó a ser tan importante (Ju, 8,8s; I Re 12,25; situada en el actual emplazamiento de Tulul Ed Dahab). Quizá fuese la leyenda sagrada de un lugar de culto cuya santidad se remontaba precisamente a ese acontecimiento. Como Majanáyim—probabilísimamente—y la "montaña de Galaad"—con seguridad—estaban al sur del Yabbok, hemos de pensar seriamente en un cruce del Yabbok de Sur a Norte, tras haber seguido Jacob la ribera meridional de dicho río (Noth, *Überlieferungsgeschichte...*, pág 240).

La salida del sol coincidió maravillosamente con el fin del combate y la desaparición del terror de Jacob: "Y cuando atravesó Penuel, el sol se levantaba por Oriente." También hace notar el relato, que Jacob conservó a resultas de aquella noche un defecto corporal; es lo que tuvo que pagar en una parte de su persona; es decir, que salió relativamente malparado de aquel combate. Imposible solventar la cuestión de si tras esta noticia se esconde la etiología antigua de una danza cultual en la que se simulaba una cojera (cfr I Re 18,26). Y finalmente se menciona una curiosa práctica cultual con la que más tarde los israelitas conmemoraron aquella lesión de Jacob siempre que mataban una res. De todo cuanto ocurrió aquella noche durante la cual fue dado el nombre de Israel, lo único que recibe una conmemoración meticulosa es la cojera contraída por el patriarca... El nervio de la cadera es el nervio ciático.

EPÍLOGO

El relato desemboca en dos etiologías (vv 31a, 33); pero a nadie se le ocurrirá afirmar que es en ellas—y en cualquier caso, con su forma actual—donde radica el centro de gravedad del mismo. Todo cuanto se puede decir es que la huella de aquella noche tremenda subsiste bajo dos aspectos: en el nombre de Penuel y en la observancia de una práctica ritual al matar y comer reses. Hay unanimidad en considerar que el relato se remonta a una época muy antigua: al período premosaico en este

caso. Casi podemos admitir que las gentes de Israel encontraron en Penuel un relato de esta especie en el que se contaba la agresión nocturna de un hombre por una divinidad, y luego la pusieron en relación con Jacob. Tanto más sorprendente resulta pues que a los israelitas posteriores pudiesen parecerles aptos para representar una intervención de Yahwé respecto a Jacob, este esquema y estos materiales figurativos antiquísimos y venidos de una prehistoria rudamente pagana; porque la opinión del narrador es ni más ni menos, que en aquel "hombre", tras aquel agresor nocturno era el propio Yahwé quien actuó sobre Jacob de modo inmediatísimo...[66]. (En Ex 4,24-26 encontramos otra historia tan tremenda como ésta, sobre una agresión nocturna; por desgracia, apenas podemos interpretarla). Pero a la vista de la prolongada historia y de los muchos cambios en su valor intrínseco que este relato ha vivido en su comprensión por muchas generaciones, no se debe sostener que este relato comunicase un sentido único y unívoco. Ya hemos dicho que en la época del Yahwista se vieron en él muy diversos contenidos, y que en su tradición presenta muchas fisuras. Mas a causa de esas fisuras y esos añadidos es como adquirió su amplitud interna. Y precisamente el carácter laxo de la concatenación interna de sus diferentes frases es lo que deja margen a pensamientos de todo género, pues las peripecias y las palabras dentro de cada acontecimiento no son delimitadas con mucha precisión que digamos, en función de su sentido e importancia; esto puede comprobarlo cualquier exegeta. Y por lo mismo que es exegeta, no se le ocurrirá atascarse dentro de este relato en algún residuo que sea imposible de interpretar[67].

La exégesis de esta narración debe partir del lugar que ella ocupa dentro del conjunto de la historia de Jacob, pues es innegable su relación con el episodio del engaño. Se vuelve a tratar

[66] *Num tu is es?*—pone Lutero en boca de Jacob—. ¡Oh tú, Padre y Señor celestial! *Ego putavi esse spectrum. . tu ergo es benedictor* (W. A., 44, 107, págs 21s).

[67] Queda un resto del que no podemos darnos cuenta. Nos encontramos aquí ante dificultades cuyas raíces están en la manera con que el autor bíblico trabaja. Se utilizan materiales procedentes de la tradición sin empaparlos enteramente de un trabajo de análisis ni darles partiendo de éste una forma nueva (F. Baungärtel, *Vom Text zur Predigt*, Wittenberger Reihe, cuaderno núm. 9/10, pág 12).

aquí de la bendición, pero con otro tono; y así se evoca un asunto que ante Dios no podía quedar sin resolver. Bien lo evidencia la brusca interrupción causada por el episodio de Penuel en los preparativos de Jacob con miras a su encuentro con Esaú. La actuación de Dios respecto a Jacob revela por lo pronto un juicio, una sentencia de muerte, en la que el receptor de la promesa estuvo a punto de ser aniquilado. Quién se manifestó fue ese Dios al que acababa de invocar Jacob. En el sentido del relato en su forma actual, Jacob salió vencedor porque plugo a Dios ser condescendiente con sus súplicas, con su ἀναιδεία (Lc 11,8), y ligar su plan a Jacob-Israel. Y si hablamos de la fe de Jacob, hemos de decir que guardaba un cercano parentesco tanto con la desesperación como con la osadía respecto a Dios. Pero hemos de poner en duda, desde luego, que el narrador quisiese interesarnos especialmente en las vivencias íntimas de Jacob. Quizá este acontecimiento nocturno pretendiese realmente describir una purificación interior del patriarca. Mas resulta dudoso que tras eso, Jacob fuese "tal y como Dios lo quería" (Di). En cualquier caso la exégesis no ha de pretender reformarlo todo a partir de esta katarsis, para así salvar el honor moral de Jacob. Toda la importancia recae sobre la actuación de Dios, sobre su ataque destructivo y sobre su justificación.

Si hemos reconocido este relato en su forma actual como una obra muy amplificada, en cuya configuración y contenido intervinieron muchas generaciones, ello quiere decir que el Yahwista nos ofrece en él un testimonio de gran complejidad desde el punto de vista teológico. Ciertamente la sustancia del relato no se agota con la exposición y la valoración de un breve acontecimiento de la vida de Jacob. Más bien se expresan en él experiencias de fe, que desde los tiempos más remotos alcanzaron la época contemporánea del narrador; se consigna ahí una parte de los resultados obtenidos a lo largo de toda la historia de Dios en la que Israel se vio implicado. Este acontecimiento no tenía únicamente un puesto dentro de un determinado momento biográfico de la vida de Jacob, sino que, tal como ahora nos es presentado, deja transparentar nítidamente la manera típica e incesante con que en lo sucesivo ocurriría todo entre Israel y su Dios. Israel ha prefigurado aquí casi proféticamente toda su historia con Dios, como una lucha que dura hasta que rompe un nuevo día.

Esta interpretación extensiva la sugiere el propio relato mediante la equivalencia que el mismo establece: Jacob = Israel.

Verdad es que este cambio de nombre queda aquí curiosamente aislado como tal: los relatos siguientes parecen ignorarlo. El profeta Oseas alude una vez a dicho acontecimiento; pero a la vista de la brevedad de sus enunciados al respecto, no podemos decidir si Oseas dispuso de la misma redacción del relato que nosotros, o de otra distinta. De todos modos en Oseas se destaca más la paradoja del vencedor que llora y suplica le sea concedida una bendición (Os 12,5). "Tenemos pues este noble capítulo, para que tú veas el maravilloso consejo que Dios practica con sus santos; para consuelo nuestro y ejemplo de que hemos de tenerlo presente a diario; y para que si jugase [Dios] de este modo con nosotros, estemos aprestados para ello" (Lutero). Inmediatamente después de este relato, el narrador nos cuenta su continuación; una continuación muy notable que nosotros hemos de considerar conjuntamente con aquella noche, pues se liga estrechamente con ella.

34. Encuentro de Jacob con Esaú 33,1-20

**1 Cuando Jacob levantó los ojos vio que venía Esaú en compañía de cuatrocientos hombres. Entonces repartió a los niños entre Lía y Raquel y las dos siervas. 2 Puso a las siervas y sus
niños al frente; después a Lía y sus niños, y a Raquel y José en
la zaga, 3 y él se les adelantó y se inclinó en tierra siete veces,
hasta llegar donde su hermano Esaú. 4 Este, a su vez, corrió a
su encuentro, le abrazó, se le echó al cuello, le besó y ambos lloraron. 5 Levantó luego los ojos, y al ver a las mujeres y a los
niños, dijo: "¿A quién tienes aquí?" El dijo: "Son los hijos con
que Dios hizo merced a tu siervo." 6 Entonces se acercaron las
siervas con sus niños, y se inclinaron. 7 Acercóse también Lía
con sus niños, y se inclinaron. Y por último se acercaron José y
Raquel, y se inclinaron. 8 Y dijo él: "¿Qué pretendes con toda
esta caravana que acabo de encontrar?" Díjole: "Es para hallar
gracia a los ojos de mi señor." 9 Dijo Esaú: "Tengo bastante,
hermano mío; sea para ti lo tuyo." 10 Replicó Jacob: "De ninguna manera. Si he hallado gracia a tus ojos, toma mi regalo de
mi mano, ya que he visto tu rostro como quien ve el rostro de
Dios, y me has recibido amistosamente. 11 Acepta, pues, el obsequio que te he traído; pues Dios me ha favorecido y tengo de
todo." E instóle tanto que aceptó. 12 Dijo [Esaú]: "Vámonos**

de aquí, y yo te daré escolta." 13 **El le dijo: "Mi señor sabe que los niños son tiernos, y que tengo conmigo ovejas y vacas criando; un día de ajetreo bastaría para que muriese todo el rebaño.**
14 **Adelántese, pues, mi señor a su siervo, que yo avanzaré despacito, al paso del ganado que llevo delante, y al paso de los niños, hasta que llegue donde mi señor, a Seír."** 15 **Dijo Esaú: "Entonces voy a destacar contigo a parte de la gente que me acompaña." A lo que repuso: "¿Para qué tal? Conque halle yo gracia a los ojos de mi señor..."** 16 **Volvióse, pues, Esaú aquel mismo día en su camino rumbo a Seír,** 17 **y Jacob partió para Sukkot donde edificó para sí una casa y para su ganado hizo cabañas. Por donde se llamó aquel lugar Sukkot.** 18 **Jacob llegó sin novedad a la ciudad de Siquem,** *en el territorio cananeo, cuando vino de Paddán-Aram,* **y acampó frente a la ciudad.** 19 **Compró a los hijos de Jamor, padre de Siquem, por cien quesitás la parcela de campo donde había desplegado su tienda,** 20 **erigió allí un altar, y lo llamó: Dios es el Dios de Israel.**

33,1-11 El encuentro con Esaú sigue inmediatamente al que Jacob tuvo con el Dios de sus padres. Apenas Jacob había tenido tiempo de cobrar alientos tras dar nombres al lugar aquél, cuando vio que Esaú aparece a lo lejos. Así pues Esaú ya estaba en camino cuando Jacob le envió sus mensajeros. Jacob no tiene tiempo más que para disponer escalonadamente a los suyos; delante, aquellos que estaban menos ligados a él—es decir, Zilpá y Bilhá—; y luego, a Lía. Los exponía así al primer encuentro, sobre el que Jacob no sabía si sería amistoso u hostil. En último extremo, Raquel tendría ocasión de huir, mientras Esaú caía sobre los que iban delante. Jacob se pone a la cabeza de todos para recibir a Esaú con un ceremonial de saludos dignos del servilismo cortesano, cuando llegase. Prosternarse siete veces es un saludo que nos es conocido por el ceremonial de los régulos urbanos ante el Faraón, que nos describen las cartas de Amarna (siglo XVI aC); y tengamos en cuenta que prosternarse una sola vez era ya una expresión de máximo respeto (cfr Gen 18,2; 19,1).

Y es ahora cuando se afloja la tensión que había ido subiendo desde la separación de Jacob y Labán: ¿qué va a pasar cuando Esaú encuentre por fin a su hermano, después del grave perjuicio que éste le infligió? El narrador pinta un noble retrato de Esaú, que se deja llevar únicamente de los sentimientos propios de la alegría de volver a verse. En clara contraposición con Ja-

cob, tan calculador, Esaú se manifiesta muy impulsivo en aquel encuentro. Ni una palabra sobre el pasado; el abrazo dice bien a las claras su perdón. La fea deformación de la escena, realizada por el Midraš tardío cambiando "le besó" por "le mordió" (Jac), es totalmente ajena a la idea del narrador. Lo único que queda por discutir es el motivo de semejante mudanza en el ánimo de un hombre que antes había buscado la ocasión de matar a su hermano (Gen 27,41). El silencio del narrador sobre tal cuestión, deja campo abierto a toda suerte de suposiciones. Lo que a él le interesa es algo mucho más profundo que las explicaciones psicológicas. Y es que existe una misteriosa correspondencia entre este encuentro de los dos hermanos, y el encuentro nocturno de Jacob con Dios; tanto en cuanto a la amenaza mortal que éste había vivido y al miedo que sintió, como en lo tocante a su asombro por la benevolencia de que había sido objeto. Donde más claramente aparece tal paralelismo es en la osada frase de Jacob cuando dice haber visto el rostro de Esaú "como se ve el rostro de Dios" (v 10), frase que es una alusión directa a Penuel. Pero notemos también aquí, que el narrador se limita a rozar ese paralelismo. Pues no explica con detalle el misterio de la relación íntima entre ambos encuentros, es decir el ir y venir de los lazos que los religan mutuamente.

Jacob se expresa en un tono de extremada subordinación. Llama varias veces su "señor" a Esaú y se autocalifica de "siervo" suyo. Dice haber encontrado gracia en él (v 10a), mientras que Esaú se le presenta como "hermano" (v 9). La pregunta de Esaú en el v 8 se refiere a las medidas de Jacob de las que se habló en Gen 32,8s. El cambio de ánimo ante la situación presente se acusa en que Jacob califica de "regalo" aquella parte de sus bienes, aunque no los había dividido con esa intención.

33,12-16 Pero podemos ver cuán poco se fiaba Jacob de aquella afortunada evolución de los acontecimientos, en su obstinado rehusar la escolta que Esaú amistosamente le ofrecía. Desconfianza propia de quien muchas veces ha engañado a los demás (Fr). Esaú no insiste y regresa a Seír-Edom. El relato considera pues que Esaú vivía muy al Sur. Los relatos sobre Esaú-Jacob dejan ver sin embargo claramente que el desarrollo de los hechos iba ligado en su origen a la zona situada al oriente del Jordán; y no sólo precisamente por este que ahora estudiamos y en el

cual se sitúa el encuentro de los dos hermanos en Majanáyim (que estaba al este de dicho río). Sólo merced a la conexión de Esaú con Edom, tuvo Esaú que hacer un recorrido tan largo para saludar a su hermano y luego para regresar a su lejana patria (véanse págs 339ss)[68].

33,17-20 Sukkot, mencionado en el v 17, estaba situado probablemente justo al norte del curso del Yabbok; también lo mencionan otros pasajes: Jos 13,27, Ju 8,5ss. La reminiscencia etiológica ligada a este nombre de lugar (Sukkot = chozas) debe ser una tradición muy antigua referente a Jacob, que estaba ligada a aquel sitio y que el narrador nos ofrece sin sugerirle por ello al lector juicio ninguno.

Después Jacob atraviesa el Jordán y llega primeramente a Siquem. La palabra hebrea *(šalem)* que caracteriza esta llegada del patriarca a Siquem, significa leal, sin malicia—es decir, lo contrario de todo lo que sea insidia o disimulo—. Se refiere al relato siguiente—en especial a Gen 34,21—en caso de que el texto no esté aquí corrompido (cfr los LXX), lo cual es posible. Jacob compró también tierras en aquel lugar, y erigió un altar. (Sobre Siquem véase lo dicho a propósito de Gen 34, págs 420s). El relato procede preponderantemente del J, pero también E tiene su parte en él (por lo menos los vv 5 y 11); en el v 18b, la frase sobre el regreso a Paddán-Aram es sacerdotal o de un redactor.

35. Violación de Diná
34,1-31

1 Diná, la hija que Lía le había parido a Jacob, salió una vez a ver a las mujeres del país. 2 Siquem, hijo de Jamor el jiveo, príncipe de aquella tierra, la vio, se la llevó, se acostó con ella y la humilló. 3 Pero su alma se prendó de Diná, hija de Jacob, y como amase a la muchacha, trató de convencerla. 4 Y Siquem dijo a su padre Jamor: "Tómame a esta chica por mujer." 5 Jacob supo que Siquem había violado a su hija Diná, pero como sus hijos estaban con el ganado en el campo, Jacob guardó silencio hasta su regreso. 6 Jamor, padre de Siquem, fue a donde Jacob para hablar con él. 7 Cuando los hijos de Jacob volvieron del

[68] Véase además M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, págs 104s y 210.

campo y lo oyeron, se contristaron los hombres y se encolerizaron
mucho, pues había cometido una afrenta contra Israel acostándose
con la hija de Jacob: "Eso no se hace." 8 Jamor habló entonces
con ellos diciendo: "Mi hijo Siquem se ha prendado de vuestra
hija; dádsela por favor como mujer. 9 Emparentad con nos-
otros: Dadnos vuestras hijas, y tomad para vosotros las nuestras.
10 Quedaos a vivir con nosotros: tenéis la tierra franca. Instalaos,
informaos a conciencia sobre ella, adquirid propiedades."

11 Siquem dijo al padre y a los hermanos de ella: "Ojalá
halle yo gracia ante vosotros, y yo os daré lo que me pidáis.
12 Pedidme una dote elevadísima y un gran presente, que yo os
daré cuanto me digáis; pero dadme a la muchacha por mujer."
13 Los hijos de Jacob respondieron a Siquem y a su padre Jamor
con malicia, porque había violado a su hermana Diná, y hablaron
14 y les dijeron: "No podemos hacer tal cosa: dar nuestra her-
mana a uno que es incircunciso, porque eso es una vergüenza para
nosotros. 15 Tan sólo accederemos a vuestros deseos a condición
de que os hagáis como nosotros, circuncidándose todos vuestros
varones. 16 Entonces os daremos nuestras hijas, y tomaremos
para nosotros las vuestras, nos quedaremos con vosotros y forma-
remos un solo pueblo. 17 Pero si no nos escucháis respecto a la
circuncisión, entonces tomaremos a nuestra hija y nos iremos."
18 Sus palabras parecieron bien a Jamor y a Siquem, hijo de
Jamor, 19 y el muchacho no tardó en ponerlo en práctica, por-
que quería a la hija de Jacob, y era él el más respetado de toda
la casa de su padre.

20 Jamor y su hijo Siquem vinieron a la puerta de su ciudad
y hablaron a todos sus conciudadanos diciéndoles: 21 "Estos hom-
bres nos vienen en son de paz. Que se queden en el país y se in-
formen bien sobre él, pues ya veis que pueden disponer de tierra
espaciosa. Tomemos a sus hijas por mujeres y démosles las nues-
tras. 22 Pero sólo con esta condición accederán estos hombres a
quedarse con nosotros para formar una sola parentela: que nos
circuncidemos todos los varones, igual que ellos están circuncida-
dos. 23 Sus ganados y hacienda y todas sus bestias, ¿no van a
ser para nosotros, así que lleguemos a un acuerdo con ellos y que
se queden con nosotros?" 24 Todos los que salían y entraban
por la puerta de la ciudad escucharon a Jamor y a su hijo Si-
quem, y se circuncidó todo varón que salía y entraba por las puer-
tas de la ciudad.

25 Pues bien, al tercer día, mientras ellos estaban adoloridos,
dos hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Diná, tomaron
sendas espadas y entrando en la ciudad a mansalva mataron a
todo varón. 26 También mataron a Jamor y a Siquem a filo de
espada, y tomando a Diná de la casa de Siquem, salieron. 27 Los
hijos de Jacob pasaron sobre los muertos, pillaron la ciudad por-
que había violado a su hermana. 28 Se apoderaron de sus reba-
ños, vacadas y asnos, cuanto había en la ciudad y cuanto había

en el campo, 29 y se llevaron como botín toda su hacienda y sus pequeñuelos y sus mujeres, y pillaron todo lo que había en las casas.

30 Jacob dijo a Simeón y a Leví: "Me habéis puesto a malas haciéndome odioso entre los habitantes de este país, los cananeos y los perezeos, pues yo dispongo de unos pocos hombres, y ellos van a juntarse contra mí, me desbaratarán y seré aniquilado yo y mi casa." 31 Replicaron ellos: "¿Es que iban a tratar a nuestra hermana como a una prostituta?"

Todos los exegetas modernos están de acuerdo en admitir la extraordinaria dificultad que reviste el análisis crítico de este relato desde el punto de vista literario. En cambio no hay unanimidad ni mucho menos sobre cuál pueda ser el camino metodológico que nos llevaría a una solución satisfactoria; incluso parece que aquí ya no es posible llegar a una clarificación científica de dicho análisis textual. Así pues, tenemos hoy dos opiniones enfrentadas sobre esta cuestión. La primera afirma poder probar la existencia de dos corrientes que proceden de sendas fuentes; es decir una mezcla de dos variantes del relato, análogas en su conjunto pero que son perfectamente distinguibles en sus detalles. La segunda, sólo admite la existencia de adiciones e interpolaciones realizadas por los correctores. (Hay una tercera opinión—menos defendible—, según la cual las desigualdades que presenta el texto deben ser explicadas no tanto por adiciones como por mutilaciones).

Lo más sorprendente es que Jamor, padre de Siquem, dé en los vv 4,6,8-10 los primeros pasos para pedir a Diná en matrimonio—el v 6 interrumpe visiblemente la ligazón entre los vv 5 y 7—; mientras que en los vv 11s y 19, es el propio Siquem quien trata con los hijos de Israel. Otra dificultad más: el asalto (v 25) es realizado por Simeón y Leví, y después que éstos se retiran (v 26b), intervienen en él todos los hijos de Jacob (v 27). ¿No parece pues que existió una variante en la que se mencionaba un ataque a cargo de todos los hijos de Jacob? También se menciona dos veces la aceptación por los siquemitas de la condición puesta para llegar a una alianza (vv 19 y 24). Los fragmentos que en cualquier caso habría que separar del relato básico (J), constituirían una porción tan importante que, a mi juicio, es más plau-

sible la hipótesis de una variante paralela a este relato, que esa otra en la que se habla de amplias adiciones [69].

34,1-24 Este es el único relato que nos habla de la hija de Jacob, cuyo nombre no vuelve a aparecer en ninguna parte salvo en Gen 30,21 y 46,15. Es claro que el tronco principal de las tradiciones referentes a Jacob, desconocía la existencia de una hija junto a los doce hijos. Los exegetas antiguos se preocuparon también por el problema referente a su edad, ya que según los datos de Gen 30,21 y 31,41 era imposible que la muchacha fuese ya núbil. Conforme a las indicaciones cronológicas del narrador, Diná tendría unos seis años cuando la partida de Jacob, a menos que supongamos que el patriarca permaneció en Sukkot varios años (Gen 33,11). Otro tanto podemos decir de Simeón y Leví, que ahora aparecen como hombres capaces de llevar armas. Pero ya sabemos que no se debe esperar precisión biográfica en estas composiciones formadas por tradiciones diversas. Una noticia judía mucho más tardía ve en Diná la futura mujer de Job, otra sabe que Asnath, mujer de José, fue hija de Diná (cfr Gen 46, 20); naturalmente todo esto son fábulas.

Para comprender el comienzo de este relato hay que tener en cuenta aquí también la fuerza de atracción que los núcleos urbanos ejercían sobre los ganaderos nómadas. Era perfectamente natural que aquellos centros civilizados ofreciesen la posibilidad de dar salida a los productos pecuarios y de practicar una modesta actividad comercial (véase pág 333). Pero el paso siguiente—también perfectamente lógico—era ir del comercio a las uniones matrimoniales, y eso podía acarrear graves complicaciones. Tal es precisamente el tema descrito en nuestro relato. Con gran viveza pinta cómo Diná, empujada por la curiosidad, sale en cierta ocasión del estrecho círculo que rodeaba la vida de la mujer en el Israel antiguo, para ver a las "hijas del país" a las cananeas autóctonas. Así empezó a rodar la piedra, que acabaría en alud. El nombre de Siquem es aquí un nombre de persona (a diferencia de Gen 12,6; pero viene preparado por Gen 33,18s: "la ciudad [que era] de Siquem). Las más de las veces se ha visto

[69] Cfr el penetrante análisis de O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 1922, páginas 23-26.

en la doble mención de la deshonra (v 2b) la huella de una segunda fuente. El verbo *sigaḥ*, tradicionalmente traducido por "debilitar" alude a degradación y a la devaluación moral y social que hace que una muchacha pierda toda expectativa de contraer un matrimonio válido. El apelativo "jiveo" se usa aquí, como tantas otras veces, como designación general de los pobladores cananeos indígenas; pero es seguro que ese gentilicio—igual que el de "hitita" por ejemplo, con el que frecuentemente va asociado—designó en otro tiempo un grupo bien determinado política e históricamente, pero que ya no podemos definir con más exactitud (Ex 3,8; 23,23; Jos 11,3).

También se ha considerado como indicio de una mezcla de varias fuentes, el amontonamiento de expresiones que encontramos en el v 3; y quizá no sin razón. Sea como fuere, el hecho es que el relato subraya favorablemente el gran amor que el joven sintió por la muchacha, amor que le hizo olvidar todos los obstáculos; ello hace asimismo que la figura de Siquem le sea ofrecida al lector, con rasgos muy humanos. Sobre la fusión de los dos relatos concernientes a la petición en matrimonio, véase página 419. Según la variante que es sin duda la más antigua, es el propio Siquem quien se encarga del asunto; es claro que Diná había sido ya raptada por él (véase la frase de los vv 2b y 26: "se la llevó"). Pero tropieza con una negativa de los parientes, mucho más vehemente de lo que él podía comprender. Tampoco dejan traslucir ante Siquem—el cual se mostraba totalmente abierto a cualquier clase de transacción con tal de poder casarse con Diná—el motivo de su encono; pues el argumento de la imposibilidad de un matrimonio con un incircunciso desvela sólo a medias la verdadera causa de la indignación de los hermanos. La razón de su cólera era de índole religioso-cultual. La palabra empleada *(nĕbalá)* para aludir a la infamia que se había cometido, es una expresión antiquísima que se aplicaba al peor de los desmanes sexuales; los pasajes donde aparece—Ju 19,23s; 20,6 (Ex 22, 2)—nos permiten ver que era un término en que se traslucía el horror suscitado por un sacrilegio que pesaba sobre toda la comunidad cultual. También la frase "eso no se hace (en Israel)" era asimismo una antigua fórmula en la que se expresaba la vinculación a unas normas divinas inquebrantables (II Sam 13, 12). El carácter formal se revela también en el empleo anacrónico de la expresión "Israel". El pueblo de Israel tenía unas con-

cepciones muy estrictas y, precisamente en este campo de lo sexual, se sabía diferenciado de los cananeos sin posibilidad de arreglo (Lev 18,22ss; 20,13-23).

En todo este asunto, Jacob mantuvo una actitud curiosamente pasiva (v 5), pues hasta el final no toma una postura clara. De hecho tal actitud por parte de Jacob se puede explicar así: el relato en su redacción más antigua, ignoraba a la persona de Jacob; los hermanos de Diná son los únicos que intervinieron aquí (Noth. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* págs 93s).

Las dos escenas de la petición en matrimonio se diferencian también por el temperamento de la persona que presentó tal propuesta. Siquem lo hace fogosamente, saltándose todos los usos, sin pararse a pensar en la cuantía de la dote en tales circunstancias. El discurso del viejo Jamor es mucho más pausado y traslada el caso desde lo particular a lo general: merced a aquel asunto debe comenzar una alianza matrimonial generalizada entre las gente de Jacob y los siquemitas. Ofrece asimismo a los de Jacob establecerse sedentariamente dentro de su territorio; importante privilegio anhelado por los criadores nómadas de ganado menor de todos los tiempos. La circunscisión, cuya falta entre los siquemitas fue presentada por los hermanos de Diná como obstáculo principal, aparece aquí como un mero uso al que se sabían obligadas las gentes de Jacob y no se le aclara al lector su significado.

Israel ha ofrecido diferentes explicaciones sobre el origen de tal práctica (cfr Jos 5,2ss y Gen 17,10ss). Pero es un uso cuyo pasado se remonta a tiempos mucho más remotos. Probablemente comenzó siendo un rito de iniciación a la pubertad, que al cabo de los años se aplicó a los recién nacidos; sólo en esta última forma lo conoció Israel. La tradición ahora en estudio—ostensiblemente muy antigua—permite comprobar que Israel se sintió desde tiempos muy remotos, separado de la mayoría de sus vecinos por la circuncisión. Sólo en época mucho más tardía revistió la circuncisión un significado teológico para la fe, como signo de la Alianza (cfr págs 245ss). Pero desde luego los hijos de Jacob nunca pensarán al hacer aquella su exigencia, que la circuncisión incluyese la aceptación de la fe en el Dios de Abraham.

En ninguna otra parte de este relato nos sorprende tanto la pasividad de Jacob, como aquí al final del discurso de Jamor; pues no es el patriarca sino sus hijos—todavía jóvenes—quienes

entonces llevan el peso de la conversación y fijan las condiciones. Nos extraña la frase donde se dice que los hermanos de Diná hablaron "con malicia", pues constituye un juicio moral y los más de los relatos patriarcales guardan máxima reserva en cuanto a valorar las palabras y los actos de los hombres (el v 13 ha retenido desde hace mucho la atención de los exegetas a causa de sus desigualdades estilísticas; con todo no hay por qué considerarlo una adición). La malicia de los hermanos de Diná consistió—tal es la opinión general—en no responder con otra propuesta seria a la honrada proposición de los de Siquem, y estar pensando ya en la venganza. La frase final con la que dan a entender que, en caso de una negativa por los siquemitas, ellos recobrarían a su hermana, es una amenaza que nos permite barruntar su deseo de que los de Siquem aceptasen la condición propuesta.

Vuelve a llamarnos la atención el impetuoso Siquem que "no tardó en ponerlo en práctica". La frase del v 19 nos autoriza a pensar que la recensión "Siquem" de este relato consideraba aceptadas las condiciones y realizada ya la circuncisión. Dado que era el personaje más respetado de la familia, Siquem podía tomar aquella decisión por sí mismo y dar ejemplo a los demás.

En cambio la recensión "Jamor" se separa claramente de esta. Según ella primero tuvo lugar un consejo, durante el cual Jamor expuso las propuestas de los de Jacob y recomendó que se aceptasen (la cláusula "y su hijo Siquem" en los vv 20 y 24, es una adición armonizadora). El lector otorgará, también aquí, al discurso de Jamor una atención especial por su calidad de pequeña obra maestra de diplomacia. Sabe pintar el asunto como gran ventaja económica para sus conciudadanos. Envuelve la circuncisión—que era el punto crítico—con seductoras consideraciones, en especial con la perspectiva, a todas luces exagerada, de entrar en posesión de los rebaños y los bienes de la gente de Jacob. Pensaba simplemente en una cierta comunidad de bienes, fruto de aquellas uniones que habían de desembocar en una gran familia, pues la amplia asociación de parentescos tenía derecho prioritario de propiedad sobre los bienes de las familias particulares. Por ello he traducido de modo diferente al habitual (que es "pueblos") la palabra *sem* que aparece en el v 22; pues "parentela" se ajusta muchísimo más al sentido del texto hebreo,

que no está pensando en "pueblos" según la común acepción de tal término. Pero un grupo puede muy bien mediante alianzas matrimoniales con otros, ampliarse y convertirse en una comunidad de sangre y bienes más importante a la cual los antiguos daban ya el nombre de "pueblo" (cfr lo dicho sobre Gen 19,38, páginas 274ss). Sobre el verdadero motivo—la desgraciada relación de su hijo con Diná—no dijo el anciano ni una palabra, pese a que era el objeto principal del debate.

34,25-31 Todo ocurrió como los hijos de Jacob habían calculado. Y fue el propio Jamor quien ayudó a que él y su ciudad fuesen precipitados en la desgracia. Simeón y Leví son hermanos de padre y madre, de Diná. Por eso se sienten más llamados que los otros a tomar venganza. El tercer día—ése fue el que eligieron para el ataque—era según antiguas noticias el más desfavorable para los hombres aquejados de fiebre a causa de su herida. Quizá los dos hermanos llevasen consigo unos cuantos guerreros; por lo demás, no hay que pedirle demasiado a esta antigua saga en materia de posibilidades técnicas para aquel asalto a una ciudad (la expresión "en seguridad"—*béṭaḥ*—puede sintácticamente ser referida a la ciudad y a su falta de prevención, pero quizá sea preferible referirla a la entrada de los hermanos en ella—que como todas las poblaciones de la época estaría amurallada y guardada—sin que nadie les opusiese el menor obstáculo). El ataque a cargo de todos los hijos de Jacob (v 27) no es en el relato actual más que un epílogo cruel. En realidad se trata de una variante. Simeón y Leví asesinaron; los otros se entregaron al saqueo. Las variantes antiguas de este relato, terminaban aquí; pero los narradores más tardíos añadieron una escena familiar en la que interviene Jacob, lo que les permitía, tanto a ellos como a los lectores, distanciarse un tanto de aquellos sucesos. Pero también aquí el papel de Jacob es inoperante, ni más ni menos; su reproche es más bien una amarga queja. En cambio la respuesta de los dos hermanos es altiva. El lector antiguo que sentía más intensamente que nosotros el urente ultraje infligido a los hermanos con la violación de Diná, no les quitaría, en definitiva, toda la razón.

A diferencia de la mayoría de los relatos patriarcales, nuestra historia no es una saga con propósitos más o menos etiológicos.

Su intención no es explicar un uso o un nombre, sino dar cuenta de un suceso. Por ello esta tradición se relaciona con la historia política de modo mucho más directo e inmediato que todos los restantes relatos patriarcales, en los cuales la reflexión y la configuración posteriores tuvieron una participación esencial.

El relato se remonta efectivamente a una época en la que las tribus israelitas todavía no eran sedentarias, sino que se desplazaban por Palestina buscando pastos. Debe incluso provenir de una época en la que las tribus de Simeón y Leví aún acampaban bajo tiendas en la Palestina central; es decir refleja una situación histórica muy anterior a la del año 1200 aC, puesto que después de dicho año la "casa de José" (Efraim y Manasés) había poblado la zona interior palestinense, mientras que Simeón acampaba al sur y Leví ya no poseía un territorio definido. Es punto menos que indudable, que hemos de relacionar los sucesos aquí relatados, con la escena de la bendición impartida por Jacob (Gen 49,5-7). En tal caso averiguaríamos en ella algunas de las consecuencias que este ataque les acarreó a Simeón y a Leví: a causa de algún conflicto fueron expulsados de la región de Siquem, en la que las restante tribus pudieron asentarse pasado el tiempo. Esencialmente, la intención de este relato en su aspecto actual fue también exponer aquel conflicto prehistórico de Simeón y de Leví; sólo que los acontecimientos y procesos políticos han sido representados—así lo hacen muchas sagas—como un conflicto entre unos pocos individuos que representan lo humano general personalizándolo. Siquem no es una ciudad, sino aquel que deshonró a Diná; tampoco Simeón y Leví son tribus, sino los hermanos de la muchacha que tratan de limpiar a precio de una acción moralmente equívoca el honor de su hermana humillada. Pero nuestro relato se parece sin embargo a otros por cuanto que muestra "un conglomerado de bien y de mal" (Del), que desde luego podría desconcertar profundamente al lector si no supiese que también ese acontecimiento pertenece a un decurso histórico dominado por los especiales planes de Dios. Es claro que el narrador se esfuerza en hacerles toda justicia a los siquemitas. Sus propuestas en los vv 8-10 y 12 son ampliamente liberales y sin adarme de malicia. Todo este conocimiento tocante a un conflicto que realmente sucedió, se perdió en el recuerdo que luego se guardó sobre aquellos hechos (Judit 9,2ss).

36. Regreso de Jacob a Betel
35,1-8,14-15

**1 Y Dios dijo a Jacob: "¡Levántate! Sube a Betel y te esta-
bleces allí. Construye un altar al Dios que se te apareció cuando
huías de ante tu hermano Esaú." 2 Jacob dijo a su casa y a to-
dos los que con él estaban: "Retirad los dioses extranjeros que
hay entre vosotros. Purificaos, y mudaos de vestido. 3 Luego,
levantémonos y subamos a Betel, y haré allí un altar al Dios que
me escuchó en el día de mi angustia, y que me asistió en el viaje
que emprendí." 4 Ellos entregaron a Jacob todos los dioses ex-
tranjeros que había en su poder, y los anillos de sus orejas, y Ja-
cob los escondió debajo de la encina que hay al pie de Siquem.
5 Partieron, pues, y un pánico divino cayó sobre las ciudades de
sus contornos, por lo cual no persiguieron a los hijos de Jacob.**
6 *Jacob llegó a Luz, que está en territorio de Canaán* **—o sea,
Betel—junto con toda la gente que le acompañaba, 7 y edificó
allí un altar, llamando al lugar Dios de Betel, porque allí mismo
se le había aparecido Dios cuando huía de ante su hermano.
8 Débora, la nodriza de Rebeca, murió y fue sepultada en las
inmediaciones de Betel, debajo de la encina; y él la llamó la En-
cina del Llanto.**

**14 Y Jacob erigió una estela en el lugar donde había hablado
Dios con él: una estela de piedra; derramó sobre ella una liba-
ción y la ungió con aceite. 15 Jacob llamó al lugar donde había
hablado Dios con él "Betel".**

35,1-5 La estancia de Jacob ante Siquem ha tenido un fin súbito a causa del desaguisado que cometieron Simeón y Leví; así se deduce de la concatenación entre este episodio y el precedente. Pero el motivo de su marcha fue una orden directa de Dios. La frase donde se dice que el Señor invitó a Jacob a que construyese un altar al Dios que se le había aparecido en Betel, no tenía para los antiguos ni nada de sorprendente ni el menor vestigio de politeísmo. Para los hombres de la Antigüedad no existía ese ser supremo, al cual nosotros llamamos "Dios" de modo general. Ellos sólo hablaban de Dios cuando El había intervenido en su tiempo y en su espacio obligándoles a algo, y en consecuencia le denominaban según los casos "Dios de nuestro padre Abraham" o "Dios de Betel", etc.

Jacob debe subir a ese lugar de culto situado en una cierta altura que se elevaba en la zona montañosa de Benjamín. Sin embargo, el verbo *salaḥ* tiene con mucha frecuencia en el Antiguo

Testamento el significado de "peregrinar" (I Sam 1,3: Sal 122.4, y otros), y en efecto esta subida de Jacob hacia Betel ofrece todas las características de una de aquellas peregrinaciones (Jac). Una peregrinación es un acto de culto; y así los participantes debían despojarse de todo cuanto desagradaba a Dios. Tras esta "renuncia" iba un acto purificador, es decir unas abluciones cultuales y probablemente también el comienzo de una ascesis sexual. El cambio de vestiduras es un acto simbólico de culto, extendido ampliamente entre las diversas religiones, mediante el cual el hombre se presenta renovado ante la divinidad. Es decir—empleando el lenguaje cultual paleoisraelita—: Jacob y los suyos "se santifican" (cfr Ex 19,10; Jos 7,13; I Sam 16,5, y otros).

En el AT la santidad es desde luego, cuando menos, una cualidad especial que puede ser propia de los hombres o de las cosas; pero más bien es un estado de pertenencia a Dios, sencillamente. Por supuesto tal estado sólo es básicamente posible merced a una elección o vocación previa por Dios; mas el hombre por su parte, debe renunciar—renuncia que tiene el valor de un acto de fe—a cuanto no sea "santo" y demostrar mediante un acto simbólico cultual su deseo de purificación y clarificación de sus relaciones con Dios.

La peregrinación desde Siquem a Betel fue desde luego un uso practicado regularmente en el antiguo Israel. Un momento particularmente importante del comienzo del mismo era la renuncia a todo cuanto pudiera pertenecer a cualquier culto de dioses extraños. Trátase aquí puramente de objetos: idolillos que se conservaban escondidos en casa (Dt 27,15), y también amuletos y otras cosas de este orden. Por ejemplo, a los aros que se llevaban como pendientes se les atribuía probablemente un mágico poder de protección. Tales objetos llegaban a Israel importados del extranjero. Nada de esto tiene que ver con la confusión sincrética de Yahwé con Baal, que no comenzó hasta la época de la realeza. El culto oficial a Yahwé era puro y exento de mixtificaciones en los tiempos anteriores a ella; pero en la vida cotidiana, las gentes se entregaban a toda suerte de prácticas mágicas ilegítimas. También Jos 24,14,23 nos sugiere que ese rito de renuncia se practicase en Betel. La costumbre de dicha peregrinación tal como aquí se describe pertenece desde luego al culto de Yahwé y no al del Dios de los patriarcas; pues esa intolerancia rígida con todo cuanto roce la adoración de otros dioses es el signo característico

de la revelación de Yahwé y su "celo". Esto quiere decir que hemos de situar esta peregrinación en tiempos ya de la anfictionía del antiguo Israel, en tiempos de los Jueces, y que nos ofrece una interesante ojeada sobre la historia del culto israelita durante aquella remota época [70].

Otra cuestión es la referente a sus orígenes. Posiblemente tiene que ver con la transferencia a Betel (Ju 20,26s) del santuario central que había en Siquem (Jos 24,1,25). En aquellos tiempos se hacía remontar a Jacob la costumbre de aquella peregrinación, pues se consideraba que fue él quien la inició. Y el narrador, que en este caso sólo se interesaba por la primera vez en que se practicó tal costumbre, se hace eco de tal concepción. La orden de renunciar a todo lo pagano se refiere, en boca de Jacob, a los terafim de Raquel principalmente y a otros objetos por el estilo (Gen 31,19). En el v 5 el antiguo material tradicional de índole etiológica se confunde con la especial situación histórica de Jacob respecto a Siquem: contra todo pronóstico, Jacob pudo abandonar aquella región sin ser molestado; no se produjo represalia ninguna por los cananeos, que eran solidarios de los siquemitas. Este "terror de Dios" que les impidió tomar represalias, es un acontecimiento bien conocido de Israel en sus "guerras santas". Era una misteriosa parálisis o un pánico especial que impedía al enemigo hacer el menor uso de sus sentidos y fuerzas, y muchas veces le llevó a destruirse a sí mismo (Ex 23,27; Jos 10,10; Ju 4,15; 7,22; I Sam 14, 15,20, entre otros).

35,6-8,14-15 Tras muchas peripecias Jacob ha regresado a Betel y puede al fin cumplir el voto pronunciado por él tantos años atrás (Gen 28,20s). Así es como se ha de entender nuestro relato dentro del cuadro general de la historia de Jacob. Sin embargo todavía se puede ver que tal fragmento no estaba incluido desde el principio en ese ciclo, sino que fue coordinado con las historias de Jacob a posteriori. No obstante esperaríamos una ligazón con el voto, más vigorsa que la ofrecida por el texto; así como algunas palabras sobre el diezmo. Aparte de eso, si consideramos los vv 14s como conclusión natural de nuestro relato, introducida en la historia sacerdotal de Betel cuando la redac-

[70] A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, Kleine Schriften 1, 1968[4], págs 79ss.

ción de JE con P, veremos que nuestra perícopa es precisamente paralela a Gen 28,10ss: estamos ahora ante otra tradición referente a la erección y unción del monumento megalítico de Betel, y ante una nueva nominación de aquel lugar por Jacob (a mi juicio, también el v 15 perteneció al E y no al P).

Nada tiene nuestro texto de saga propiamente dicha, con su pluralidad de actores, sus momentos de tensión y su desenlace; sino que más bien es una tradición que con anterioridad había sido independiente, nacida en estrecha cercanía con un antiguo uso cultual, y que luego entró como elemento constitutivo dentro de la serie de relatos referentes al regreso de Jacob de casa de Labán.

La breve noticia sobre la muerte de Débora, personaje al que no se había nombrado antes y no se volverá a nombrar después, nos da la impresión de que el narrador y sus lectores supieron en otro tiempo muchas más cosas sobre ella. No andemos preguntándonos qué es lo que vino a buscar en la odisea de Jacob la superanciana—perteneció a la servidumbre de la casa de Isaac, nada menos—nodriza de Rebeca. Desde tiempos muy remotos existió en un lugar no lejos de Betel una tradición sobre una persona llamada Débora. Basándose en Ju 4,5 se pensó en la profetisa de tal nombre, pero otra tradición la conocía como nodriza de Rebeca. Y como Jacob se encuentra ahora por los aledaños de Betel, vino por sí mismo a fijarse en nuestro relato este pequeño fragmento disperso de la tradición.

37. Dios se aparece en Betel
35,9-13

9 *Y Dios se apareció a Jacob una vez más a su llegada de Paddán-Aram y le bendijo.* 10 *Díjole Dios: "Tu nombre es Jacob, pero ya no te llamarás Jacob, sino que tu nombre será Israel." Y le llamó Israel.* 11 *Díjole Dios: "Yo soy El-Sadday. Sé fecundo y multiplícate. Un pueblo, una asamblea de pueblos tomará origen de ti y saldrán reyes de tus entrañas.* 12 *La tierra que di a Abraham e Isaac, a ti te la doy, y a tu descendencia después de ti daré esta tierra."* 13 *Y Dios subió de junto a él, en el lugar donde con él había hablado.*

35,9-13 Estos versículos contienen casi todo lo que el P tenía que decir sobre Jacob. Hay que tomar en sí misma y leer la por-

ción atribuible al P dentro de todo el conjunto de las historias patriarcales, para captar el género teológico totalmente diferente que es típico del escrito sacerdotal. Si comparamos P con J o E, llama por lo pronto nuestra atención la completa ausencia en él de esos materiales narrativos pintorescos que en las fuentes J y E constituyen una masa muy superior a las dimensiones de la tradición sacerdotal. El P no es en absoluto una colección de materiales cúlticos y rituales revestida con una forma histórica por imperio de la necesidad, sino que es una verdadera obra histórica por cuanto que todo a lo largo del acontecer de los patriarcas va notando sucesivamente la acción y la palabra que Dios manifestó a Abraham, a Isaac y a Jacob. Su presentación difiere sin embargo en que se limita estrictamente a anotar las palabras y las disposiciones divinas—es decir, a lo teológico en sentido estricto del término—mientras que J y E narran acontecimientos puramente profanos en los que el plan de Dios se realiza oculto en profundo misterio. Por tanto, en cierto modo el objeto del P es el *Deus revelatus,* mientras que JE sigue los caminos del *Deus absconditus.* Así pues, también nuestra perícopa se ciñe a lo que Dios reveló a Jacob, resumiendo esencialmente lo que había de importancia desde el punto de vista teológico en Gen 28,10ss (JE) y Gen 32,23ss (J), la promesa de un país y el cambio de nombre. (En este último caso se echa en falta una interpretación de ese nombre nuevo, paralela a la que vimos en Gen 17,5; tiene fundamento la sospecha de que fue suprimida por el redactor, porque entraba en conflicto con la que aparece en Gen 32,29). Por lo demás los elementos de la promesa a Abraham son repetidos ahora palabra por palabra a Jacob; por eso hemos de referirnos también aquí a la exégesis de Gen 17 (véanse páginas 241ss).

Claramente, uno de los objetivos capitales de nuestro texto es mostrar que la promesa a Abraham fue renovada por entero en Jacob. Incluso resulta amplificada mediante la orden creadora "Sé fructífero y multiplícate". Sólo a partir de Jacob se dilataría en latitud la semilla de Abraham, y, según la concepción del P, la orden dada a Jacob se cumplió con esta riqueza en hijos. Fácil es ver que nuestra perícopa sacerdotal contradice en este punto al relato jehovista en el que se halla inserta. Según la concepción original del texto, la orden de fecundidad fue dada a Jacob cuando todavía carecía de descendencia, mien-

tras que ahora se dirige a un hombre que ya columbra el nacimiento del último de sus numerosos hijos. En el P esta perícopa constituye las únicas palabras que Dios dirige a Jacob, y se corresponde con la versión elohísta de Gen 28,10ss. El "nuevamente" del v 9 es una adición redaccional, hecha en consideración a la primera historia sobre Betel que ahora la precede. En el P, este pasaje iba seguido inmediatamente por la enumeración de los hijos (v 22b y siguientes); pero como tal continuación de nuestro texto concluía con la noticia de la muerte de Isaac, fue desplazada para poder incluir las partes narrativas yahwistas que aún había que relatar.

38. Nacimiento de Benjamín. Los hijos de Jacob. Muerte de Isaac 35,16-29

16 Después partieron de Betel, y cuando aún faltaba un trecho hasta Efratá, parió Raquel, y padeció gravemente en su alumbramiento. 17 Sucedió que, en medio de los apuros del parto, le dijo la comadrona: "No temas, porque también éste es hijo." 18 Entonces ella, al exhalar el alma, cuando se moría, le llamó "Hijo del dolor"; pero su padre le llamó Benjamín ["Hijo de ventura"]. 19 Murió Raquel y fue sepultada en el camino de Efratá, o sea Belén. 20 Jacob erigió una estela sobre su sepulcro: es la estela del sepulcro de Raquel hasta hoy. 21 Israel partió y desplegó su tienda más allá de Migdal-Eder.

22 Sucedió por entonces, mientras Israel residía en aquel país, que fue Rubén y se acostó con Bilhá, la concubina de su padre, y cuando Israel se enteró de ello... *Los hijos de Jacob fueron doce. 23 Hijos de Lía: el primogénito de Jacob, Rubén; después Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. 24 Hijos de Raquel: José y Benjamín. 25 Hijos de Bilhá, la esclava de Raquel: Dan y Neftalí. 26 Hijos de Zilpá, la esclava de Lía: Gad y Aser. Estos son los hijos de Jacob que le nacieron en Paddán-Aram.*

27 Después Jacob llegó adonde su padre Isaac, a Mamré, a Quiryat-Arbá,—o sea, Hebrón—donde residieron como forasteros Abraham e Isaac. 28 Isaac alcanzó la edad de ciento ochenta años. 29 Entonces Isaac expiró y murió, fue a reunirse con su pueblo, anciano y lleno de días. Le sepultaron sus hijos Esaú y Jacob.

35,16-18 Es claro que para concluir la composición de la historia de Jacob no se disponía de relatos más amplios y detallados,

sino casi nada más que de un montón de pequeñas y minúsculas tradiciones de detalle, incluso fragmentarias en parte (cfr v 21s). El último relato coherente fue la historia de Diná en Gen 34; a partir de ahí el curso de las narraciones sobre los acontecimientos referentes a Jacob, resulta caótico a causa del gran número de pequeñas unidades acumuladas en él. Dentro del texto bíblico arriba traducido, sólo podemos delimitar tres de esas unidades: el relato de la muerte de Raquel (vv 16-20); el de la mala acción de Rubén (vv 21-22a); y una lista P de los hijos de Jacob (vv 22b-29).

La ruta de Jacob prosigue ahora hacia el Sur, desde Betel a Efratá, punto que probablemente hayamos de identificar con la ciudad benjaminita de Happara citada en Jos 18,23. La expresión literal "la longitud de un país" no significa ninguna medida concreta de distancia, sino un tramo relativamente corto de camino, según nos indica también II Re 5,19. Hace ya mucho que los exegetas están de acuerdo en que nuestro relato no pensaba originariamente en Belén como emplazamiento de la tumba de Raquel, y que por tanto las palabras "que es Belén" del v 19 (y de Gen 48,7) son una glosa reciente. Raquel es la madre de las tribus de José y Benjamín; de modo que según las leyes que rigen la historia de las tradiciones, se han de buscar las que le conciernen dentro del territorio donde dichas tribus estaban instaladas. Así lo confirma no sólo nuestro relato—cuya mención de Migdal-Eder es claro que no tiene la intención de introducir ya la acción en la región de Belén de Judá—, sino también la indicación sobre la tumba de Raquel suministrada por I Sam 10,2; Jer 31,15, pues ambos textos suponen situada dicha tumba en la zona benjaminita (es decir, al norte de Jerusalén).

Otra cuestión es la de cómo y cuándo la tradición sobre la tumba de la matriarca pasó a fijarse en un punto cercano a Belén, marcado aún hoy por un pequeño santuario árabe. Por lo demás la migración de lugares sagrados a tenor de los cambios en las necesidades, producidas por nuevas situaciones políticas y nuevos itinerarios geográficos, es un proceso frecuente en la historia de los cultos. Raquel hubo de ver cumplido su deseo, cuando ya estaba moribunda (Gen 30,24).

Entre el nombre y sus portadores existía según la creencia de los antiguos un vínculo misterioso; el nombre podía determinar un destino (cfr I Sam 4,21), y a veces incluso someter a su

portador a la tutela de otro dios (Dan 1,7). Así, el v 18 denota un pequeño drama, que se desarrolla en una dimensión espiritual que hoy resulta ajena a nosotros: Raquel, ya agónica, da al recién nacido un nombre que conmemora la temprana muerte de su madre y que pondría al hijo durante toda su vida bajo la sombra siniestra de aquella desgracia. Pero Jacob arranca al niño de tanta tiniebla que pretendía gravitar fatalmente sobre su vida recién comenzada. Le niega la existencia a ese nombre maléfico cambiándole el sentido. En el nombre de Benjamín, la raíz yamin significa el punto cardinal que, si miramos hacia el Este, queda a nuestra derecha: es decir al Sur. Pues bien, según una concepción casi universal, el lado derecho es siempre de buen agüero. No existen en el AT otros textos que confirmen esta hipótesis, pero según nuestro pasaje tuvo ella que ser una idea corriente entonces. Benjamín es en la historia, nombre de una tribu ("gentes del Sur": cfr el país árabe de El Yemen), sobre la que últimamente se discute con ardor a causa de la sorprendente mención de los benjaminitas en los textos de Mari (siglo XVIII aC), en el norte de Siria. Entre esta grande y belicosa tribu beduina de las estepas meridionales de Jarán, y la tribu israelita de Benjamín puede muy bien aceptarse una relación histórica; es plausible que esta tribu fuese un grupo más pequeño de aquella gran liga beduina, emigrado hacia el Sur.

35,19-20 Las noticias de la muerte y entierro de aquella matriarca de Israel son de una gran sobriedad y libres de pathos religioso. El monumento erigido por Jacob carecía de significado sacro, tanto para nuestro narrador como para su auditorio; simplemente era una piedra sepulcral que marcaba, como todo el mundo sabía, la tumba de la matriarca. La erección de monumentos pétreos en santuarios o tumbas, era una costumbre cultual ampliamente difundida en la Palestina preisraelita; se creía que la divinidad o el espíritu del muerto se hallaban presentes en la piedra, y se les honraba derramando óleo sobre ella o con sacrificios funerarios. El uso externo de levantar tales monumentos se conservó en Israel, pero de forma secularizada y vacía de significado, pues la fe en Yahwé había declarado una guerra despiadada a cualquier forma de culto a los muertos.

35,21-22a El topónimo Migdal-Eder al que va ligado la mala acción cometida por Rubén, significa "torre del rebaño" y alude propiamente a una construcción de piedras realizada sin ningún arte, para los guardianes del ganado; luego se transformó en nombre propio de un lugar cuyo emplazamiento no se nos ha conservado.

El pésimo comportamiento de Rubén es subrayado por el propio narrador, sin recalcar de modo especial su veredicto. Por lo demás la noticia es tan breve, e incluso fragmentaria, que nos resulta imposible emitir un juicio sobre lo relatado en los vv 21s. El relato no pudo concluir con el v 22; al contrario, precisamente tenía que venir ahora lo decisivo, algunas palabras de Jacob o una acción suya. El expediente que consiste en suponer que aquí se suprimió algo por el redactor en mérito a la maldición que Jacob pronunció más tarde sobre dicho asunto (Gen 49,3s), no es convincente. Los redactores no atribuyeron tanta importancia a dichos paralelismos; así lo prueba el caso Gen 34,30 = Gen 49, 5-7, parecidísimo a éste. Es inútil andarse haciendo cábalas. Aquí falta algo, y por eso el paso a la unidad siguiente—lista de los hijos de Jacob—resulta uno de los más tropezosos de todo el Génesis.

35,22b-29 La lista de los hijos de Jacob seguía en el documento sacerdotal a las palabras de Dios enunciadas en los vv 11ss, y propiamente constituía junto con dicho pasaje el corpus P de las historias sobre Jacob. En el AT existe toda una serie de enumeraciones en forma de listas referentes a las tribus de Israel; dichas listas presentan algunas diferencias en el orden enumerativo (Gen 49,1ss; Num 26,5ss; Dt 27,12s; 33,2ss, etc.). Tras este sistema de doce tribus que encontramos primeramente bajo forma literaria, hay una historia de las tradiciones harto complicada que nos conduce al campo de la historia política y a la historia del culto, pues ahí es donde dicho esquema tiene su sede vital: la confederación sacral de las doce tribus que tomó el nombre de Israel, se constituyó después de la conquista de Canaán a partir de los dos grandes grupos tribales de Lía y de Raquel (véanse págs 365ss).

Con tono muy sobrio y realista relata P el final del largo viaje de Jacob: su regreso a casa de Isaac en Hebrón. También aquí mantiene la historia de Jacob su carácter enigmático: quien

quiera que esperase encontrar ahora, al final del continuo vagar de Jacob, algo así como una "solución" o un "sentido" que había venido buscando a lo largo de todo el relato, se verá decepcionado por el lacónico rigor de las frases P correspondientes. Muere pues Isaac, aquel a quien su padre puso sobre el altar por orden de Dios, llevándose consigo a la tumba el secreto del sentido de su vida.

39. Genealogía edomita
36,1 - 37,1

36,1 *Este es el linaje de Esaú, o sea Edom.* 2 *Esaú*
tomó a sus mujeres de entre las cananeas: a Adá, hija de Elón
el hitita, a Oholibamá, hija de Aná, 'hijo' de Sibeón el 'jorita',
3 *y a Basmat, hija de Ismael la hermana de Nebayot.* 4 *Y*
Adá parió para Esaú a Elifaz, y Basmat le parió a Reuel.
5 *Oholibamá le parió a Yeús, Yalam y Coré. Estos son los*
hijos que le nacieron a Esaú en el país de Canaán. 6 *Esaú*
tomó a sus mujeres, hijos e hijas y a todas las personas de su
casa, su ganado, todas sus bestias y toda la hacienda que ha-
bía logrado en territorio cananeo, y se fue al país de 'Seír',
lejos de su hermano Jacob, 7 *porque los bienes de entram-*
bos eran demasiados para poder vivir juntos, y el país donde
residían no daba abasto a causa de la copiosa ganadería de los
mismos. 8 *Esaú se estableció, pues, en la montaña de Seír.*
Esaú, o sea Edom.

9 *Este es el linaje de Esaú, padre de Edom, en la mon-*
taña de Seír. 10 *Estos, los nombres de sus hijos: Elifaz,*
hijo de Adá, mujer de Esaú, y Reuel, hijo de Basmat, mujer
de Esaú. 11 *Los hijos de Elifaz fueron: Temán, Omar, Sefó,*
Gaetam y Quenaz. 12 *Timná fue concubina de Elifaz, hijo*
de Esaú, y le parió a Amalec. Estos son los descendientes de
Adá mujer de Esaú. 13 *Y éstos son los hijos de Reuel: Ná-*
jat, Zéraj, Sammá y Mizzá. Estos son los descendientes de
Basmat, mujer de Esaú. 14 *Los hijos de la mujer de Esaú,*
Oholibamá, hija de Aná, hijo de Sibeón, que ella le parió a
Esaú, fueron éstos: Yeús, Yalam y Qoráj.

15 *Estos son los jeques de los hijos de Esaú. Hijos de*
Elifaz, primogénito de Esaú: el jeque Temán, el jeque Omar,
el jeque Sefó, el jeque Quenaz, 16 *el jeque Qoráj, el jeque*
Gaetam, el jeque Amalec. Estos son los jeques de Elifaz, en
el país de Edom, y éstos los hijos de Adá. 17 *Los hijos de*
Reuel, hijo de Esaú, fueron: el jeque Najat, el jeque Zéraj, el
jeque Sammá, el jeque Mizzá. Estos son los jeques de Reuel
en el país de Edom; y éstos los hijos de Basmat, mujer de Esaú.
18 *Los hijos de Oholibamá, mujer de Esaú, fueron: el jeque*

Yeús, el jeque Yalam, el jeque Qoráj. Estos son los jeques de
Oholibamá, hija de Aná, mujer de Esaú. 19 *Estos son los*
hijos de Esaú, o sea Edom, y éstos sus jeques.

20 Estos son los hijos de Seír el jorita, que habitaban en aque-
lla tierra: Lotán, Sobal, Sibeón, Aná, 21 Disón, Eser y Disán.
Estos son los jeques de los joritas, hijos de Seír, en el país de Edom.
22 Los hijos de Lotán fueron éstos: Jorí y Hemam, y hermana
de Lotán fue Timná. 23 Y éstos son los hijos de Sobal: Alván,
Manájat, Ebal, Sefó y Onam. 24 Los hijos de Sibeón fueron es-
tos: ' ' Ayyá y Aná. Este es el mismo Aná que encontró 'las aguas'
en el desierto, cuando apacentaba los asnos de su padre Sibeón.
25 Los hijos de Aná fueron éstos: Disón y Oholibamá, hija de
Aná. 26 Los hijos de Disón fueron éstos: Jemdán, Esbán, Yitrán
y Kerán. 27 Los hijos de Eser fueron éstos: Bilhán, Zaaván y
Acán. 28 Los hijos de Disán fueron éstos: Us y Arán.

29 Estos son los jeques joritas: el jeque Lotán, el jeque Sobal,
el jeque Sibeón, el jeque Aná, 30 el jeque Disón, el jeque Eser,
el jeque Disán. Estos son los jeques joritas según sus 'clanes' en
el país de Seír.

31 Y éstos son los reyes que reinaron en Edom, antes de rei-
nar rey alguno 'entre' los israelitas. 32 Reinó en Edom Belá, hijo
de Beor; y el nombre de su ciudad era Dinhabá. 33 Murió Belá,
y reinó en su lugar Yobab, hijo de Zéraj, de Bosrá. 34 Murió
Yobab, y reinó en su lugar Jusam, del país de los temanitas.
35 Murió Jusam, y reinó en su lugar Hadad, hijo de Bedad, el
que derrotó a Madián en el campo de Moab; y el nombre de su
ciudad era Avit. 36 Murió Hadad, y reinó en su lugar Samlá,
de Masrecá. 37 Murió Samlá, y reinó en su lugar Saúl, de Re-
jobot del Río. 38 Murió Saúl, y reinó en su lugar Baal-Janán
hijo de Akbor. 39 Murió Baal-Janán hijo de Akbor, y reinó en
su lugar 'Hadad'; el nombre de su ciudad era Pau, y el nombre
de su mujer, Mehetabel, hija de Matred, 'hijo' de Mezahab.

40 *Estos son los nombres de los jeques de Esaú, según*
sus linajes y sus lugares y por sus nombres. El jeque Timná,
el jeque Alvá, el jeque Yetet, 41 *el jeque Oholibamá, el je-*
que Elá, el jeque Pinón, 42 *el jeque Quenaz, el jeque Te-*
mán, el jeque Mibsar, 43 *el jeque Magdiel, el jeque Iram.*
Estos son los jeques de Edom, según sus moradas en las tierras
de su dominio. Este es Esaú, padre de Edom.

37,1 *Y Jacob se estableció en el que fue país de extran-*
jería de su padre, el país de Canaán.

"El capítulo 36 está en su lugar exacto: tras la muerte de Isaac, sus hijos se separan y como en lo sucesivo ya no se tratará más que de Jacob, encaja muy bien aquí una orientación sobre lo que sería de Esaú" (Wellhausen). Este capítulo sobre los edomitas contiene sólo seis listas: vv 1-8, 9-14, 15-19, 20,30, 31-

-39, 40-43. Para poner un poco de orden en estos materiales tan embrollados, hemos de comenzar por atender a la forma externa de dichas listas, pues desde luego, tiene su importancia.

36,1-19 Por lo general las antiguas listas y sus detalles, se conservan en la tradición mucho mejor que por ejemplo los fragmentos narrativos, pues éstos se vieron más incitados a remodelar su antiguo contenido. Cinco de las seis listas comienzan "Estos son los..." Dos llevan el título especial "Esta es la genealogía de Esaú" (me refiero a las de vv 1-8 y 9-14). Pero los rasgos en común de estas dos listas van mucho más allá, pues ambas nombran a las mismas mujeres y a los mismos hijos de Esaú. Transmiten pues dos tradiciones de forma y contenido casi totalmente paralelos sobre la descendencia inmediata de Esaú-Edom. La diferencia sólo reside en el encabezamiento y en la conclusión: los vv 1-8 identifican a Esaú con Edom (vv 1 y 8); en cambio los vv 9-14 llaman a Esaú padre de Edom (v 9). Además la lista 9-14 lleva más lejos la genealogía: hasta los nietos de Esaú. Resulta curioso que encontremos esos mismos nombres suplementarios en la tercera lista también (vv 15-19), sólo que ella los enumera como "jeques de los hijos de Esaú". Esta lista tercera lleva también la conclusión "o sea Edom", que vimos ya al comienzo y al final de la lista primera (vv 1 y 8). Desde el punto de vista del elenco de nombres tenemos pues un paralelismo perfecto entre la segunda lista por una parte (vv 9-14), y la primera y la tercera por la otra (vv 1-8 y 15-19).

Por último se acusa otra relación más: la existente entre la segunda lista (9-14) y la sexta (40-43), pues dicha lista número seis revela su dependencia de la segunda al calificar en su conclusión a Esaú como "padre de Edom"; a la número dos le falta en cambio la mención de los jeques.

Estas cuatro listas pertenecen ostensiblemente a aquel libro de las Tolĕdot, a ese primerísimo material genealógico del P en el que hemos de ver la forma más antigua de dicha fuente (véanse págs 83ss). Nada habría de asombroso en que una lista genealógica tan importante se hubiese ido completando con noticias narrativas adquiriendo así las proporciones de una obra documental más amplia. La primera lista (1-8) muestra con claridad especial este paso de la pura enumeración al relato histórico, pues en su segunda mitad ha sido ampliada por el P hasta con-

vertirse en un informe sobre la separación de Esaú y Jacob. Pero sí nos sorprende esa doble línea que ofrece la tradición en dichas listas. Desde el punto de vista del tenor ortográfico literal, esas relaciones no se corresponden con exactitud; tuvieron pues que tener una cierta independencia, si bien transmiten las mismas tradiciones y sólo mediatamente parecen proceder de la misma fuente. De hecho tampoco el documento sacerdotal es un conjunto unitario; a cada paso nos tropezamos con duplicados, pero no podemos desarrollar este problema literario más que si estudiamos el documento sacerdotal entero; es decir, además Exodo y Números. Gracias a la doble introducción en vv 9 y 10 y a la doble conclusión en v 19a y 19b, o en v 43bα y 43bβ podemos sacar la conclusión de que dichas listas no fueron combinadas ad hoc para el libro de las Tolĕdot, sino que simplemente fueron reunidas en él tras haber tenido una existencia independiente.

Desde hace mucho ha venido constituyendo un obstáculo grave la incompatibilidad de los datos sobre las mujeres de Esaú en Gen 26,34 y 28,8 por una parte, y la noticia que aparece aquí en Gen 36,2s por la otra. También Wellhausen y el análisis hecho puramente de crítica literaria se vieron acorralados, pues con gusto habrían atribuido todos estos datos al P si hubiesen podido decidirse a admitir tales contradicciones en una misma fuente. Pero su concepción aún dependía demasiado de la idea de un documento sacerdotal "redactado" unitaria y coherentemente.

Pero en el mundo entero las listas tienen y conservan su vida propia aun cuando estén insertas en un contexto literario más amplio; y más aún en Oriente donde las tradiciones se van reuniendo mucho más desde el punto de vista de la integralidad que desde el de la coherencia armoniosa de un cuadro histórico. Nada positivo podemos decir sobre la credibilidad histórica de este grupo de listas; parte de su contenido hay que atribuirlo a viejas tradiciones, el resto provendrá de combinaciones teóricas eruditas. De los muchos nombres en ellas citados, no pocos desde luego fueron usados como tales en Israel; la pequeña cantidad de ellos que designan en unas y otras a la misma persona o a la misma tribu (Quenaz, Amalec, Temán) no permite extraer especiales conclusiones. Sobre la identificación de Esaú con Edom, véanse págs 93ss.

Nuestros informes sobre Edom proceden sólo de fuentes israelitas. Si ese pueblo no hubiese tenido un vecino con ojos tan atentos a todos los movimientos de la historia, es decir un vecino capaz de seguir con un interés tan vivo como el que estas listas demuestran, las circunstancias histórico-políticas de su entorno, ni siquiera conoceríamos el nombre de Edom. Los edomitas pertenecían junto con los ammonitas y moabitas a una gran ola migratoria que hacia el año 1200 penetró desde el Este en las tierras cultivadas de Palestina, y a la que denominamos migración aramea (véanse págs 171s). Estaban pues emparentados con los israelitas, manteniéndose en Israel la conciencia de dicho parentesco a pesar de las numerosas experiencias decepcionantes (Dt 23,8; Num 20,14; Am 1,11). Quizá tomase Israel de ellos tal o cual cosa de su largamente famosa sabiduría (Jer 49,7; Ab 8). La comparación de las particularidades estructurales de estos dos pueblos y ciertos rasgos comunes a ambos, han dirigido recientemente el interés de modo especial hacia la lista de reyes (vv 31-39).

36,31-39 Trátase evidentemente de un documento muy antiguo y fidedigno donde se registra una relación de reyes que reinaron antes de la época de los monarcas judeo-israelitas (v 31). Según ella los edomitas llegaron a formar un Estado antes que los israelitas, pueblo que después de su migración y sedentarificación vivió todavía durante varias generaciones sin alcanzar la forma estatal. Verdad es que resulta punto menos que imposible determinar hasta dónde abarca cronológicamente esta lista. Ya en Num 20, 14 se cita un rey de Edom. Resulta asimismo interesante que la realeza edomita fuese electiva en vez de hereditaria, lo que se corresponde con la primitiva forma de la realeza israelita (Saúl, reyes del reino septentrional). Al igual que Saúl permaneció en su ciudad de origen después de su coronación, también nuestra lista cita tras cada rey "su ciudad" correspondiente[71]. Con frecuencia se ha identificado con Bileam de Beor (Num 22 - 24), el Bela ben Beor nombrado en el v 32.

36,20-30 También la lista de los vv 20-30 da la impresión de ser una antigua tradición merecedora de crédito. Una noticia como

[71] A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, Kleine Schriften 2, 1964³, págs 34ss.

la del v 40 lleva en sí el sello de lo auténtico: de lo que no es invención; otro tanto podemos decir del v 35. Pero en esta lista se nos niega toda posibilidad de comparación y prueba. El nombre de "horitas" como designación de la población autóctona de aquella zona necesita alguna explicación. Los juritas fueron un pueblo que emigró hacia Mesopotamia en el segundo milenio; uno de sus estratos aristocráticos marchó más hacia el Sur, hacia Siria y Palestina. De ahí que los egipcios del segundo milenio llamasen, generalizando, por ese nombre a toda la población siro-palestina. Tenemos aquí pues un gentilicio usado por derivación y extensión, de modo semejante al caso de los "hititas" palestinenses (véanse págs 215s). Desde luego no podemos decir por qué el empleo del gentilicio "joritas" se concentró ante todo sobre la comarca edomita, en tiempos de Israel (Gen 14,6; Dt 2, 12,22). Las dos listas citadas en último lugar son como ya hemos dicho extrañas al P; han de ser consideradas parte de la obra yahwista.

37,1 Como mejor se entiende la noticia P sobre la permanencia de Jacob en el país de Canaán (Gen 37,1) es considerándola como conclusión de la Tolĕdot de Esaú. Se corresponde con la frase de Gen 36,8 y vuelve a conducirnos a la genealogía de los elegidos que, contrariamente a la posteridad de Esaú la cual habitó en las estepas meridionales, vivieron a la expectativa de la tierra prometida. Sobre la expresión "país de extranjería", véanse págs 307s.

40. La historia de José

Comencemos con unas breves palabras sobre la peculiaridad literaria de toda la historia de José. Sus inusitadas dimensiones la distinguen de todos los relatos vistos hasta ahora, ya que supera con mucho a la mayor de las narraciones patriarcales que era la de la petición de matrimonio hecha por Eliezer (Gen 24). No ha llegado a alcanzar estas dimensiones al ir hinchándose progresivamente merced a la absorción de unidades narrativas aisladas. No es un "rosario de sagas" un "ciclo de leyendas" sino un relato construido orgánicamente desde su comienzo hasta su final, y ninguna de cuya partes pudo haber tenido una existencia independiente como tradición sustantiva. Por eso hemos de juzgar su división en capítulos de modo muy diferente. El comienzo y el final de los capítulos en las tradiciones patriarcales contenidas entre Gen 12 y Gen 36, coincidían por regla general con el comienzo y el fin de una unidad antes autónoma. Pero en la historia de José los capítulos constituyen divisiones relativas que marcan el fin o el comienzo de una escena. Algunas veces como en el paso de Gen 43 a Gen 44 la división capitular interrumpe la narración, pues marca un inciso más profundo que lo que el relato en sí requeriría. El lector deberá pues liberarse totalmente de este troceado demasiado burdo y abarcar con su penetrante mirada la estructura entera del relato.

El aspecto más asombroso de la técnica que impera en esta narración es la articulación de una masa tan amplia de materiales en diferentes escenas o "actos". Casi todas ellas comienzan por una presentación que va seguida del desarrollo de los hechos. Y ese desarrollo tiene a su vez un punto álgido y, al final, lleva una especie de conclusión que desde luego no constituye una ruptura con el momento culminante del relato de conjunto: se limita a ser una pausa provisional en la que la acción se dis-

tiende, y eso es lo que justifica relativamente la división capitular (la cual no se corresponde con exactitud—dicho sea de paso—con la estructura por escenas). Este señoreo de la materia mediante una clara sucesión de escenas, esta repartición de una acción llena de vigor y complejidad en sus acontecimientos aislados, muestra incontestablemente un arte narrativo muy superior. Es muy posible que este gran relato haya llegado a ser tal, partiendo de una forma originaria mucho más sencilla. Pero sólo hipótesis vagas podemos emitir sobre dicho proceso de crecimiento.

Los capítulos 37, 39-47 y 50 pertenecen a la historia de José en sentido estricto. Salvo algunas breves partes pertenecientes al P, todo el texto restante de estos capítulos es una artística combinación de exposiciones que proceden de las fuentes J y E. Es claro que estas dos fuentes abarcaron una historia de José. El redactor las religó entre sí insertando en la historia yahwista sobre José amplias partes de la redacción elohísta paralela; y así forjó un relato mucho más rico. En cualquier caso las ventajas de este entremezclado de fuentes son muy superiores a los inconvenientes. Encontramos a cada paso fisuras de poca importancia fruto de dicha elaboración de las fuentes. Sólo en el paso del cap 42 al 43 se puede ver una disarmonía más seria—perceptible incluso para el lector no avezado (véase la exégesis correspondiente)—. Una de las particularidades de la fuente J consiste en llamar Israel, y no Jacob, al padre de los doce hermanos.

a) *Sueños de José. Es vendido y llevado a Egipto* 37,2-36

2 *Esta es la historia de la familia de Jacob. José tenía
diecisiete años. Estaba de pastor de ovejas con sus hermanos,
él, muchacho todavía, con los hijos de Bilhá y los de Zilpá,
mujeres de su padre. Y José comunicó a su padre lo mal que
se hablaba de ellos.* 3 **Ahora bien, Israel amaba a José más que
a todos sus hijos, por ser para él el hijo de la ancianidad. Le
había hecho una túnica de manga larga (?)** 4 **Vieron pues sus
hermanos cómo le prefería su padre a todos ellos, y le aborrecieron hasta el punto de no poder hablarle pacíficamente.**

5 **José tuvo un sueño y lo manifestó a sus hermanos (con lo**

cual acrecentóse el odio de éstos) [72]**. 6 Les dijo: "Oíd el sueño
que he tenido. 7 Nosotros estábamos atando gavillas en el cam-
po, y he aquí que mi gavilla se levantaba y se tenía derecha, mien-
tras que vuestras gavillas le hacían rueda y se inclinaban hacia
mi haz." 8 Sus hermanos le dijeron: "¿Será que vas a reinar
sobre nosotros o que vas a tenernos domeñados?" Y acumularon
todavía más odio contra él por causa de sus sueños y de sus pa-
labras. 9 Volvió a tener otro sueño, y se lo contó a sus herma-
nos. Díjoles: "Mirad, he tenido otro sueño: resulta que el sol,
la luna y once estrellas se inclinaban ante mí." 10 Se lo contó
a su padre y a sus hermanos, y su padre le reprendió y le dijo:
"¿Qué sueño es ese que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus
hermanos vamos a venir a inclinarnos ante ti hasta el suelo?"
11 Sus hermanos le tenían envidia, mientras que su padre refle-
xionaba.**

**12 Fueron sus hermanos a apacentar las ovejas de su padre
en Siquem, 13 y dijo Israel a José: "¿No están tus hermanos
pastoreando en Siquem? Ven, que te voy a enviar donde ellos."
Dijo: "Estoy listo." 14 Díjole: "Anda, vete a ver si tus herma-
nos están bien, y lo mismo el ganado, y tráeme noticias." Le envió,
pues, desde el valle de Hebrón, y José fue a Siquem. 15 Un hom-
bre lo encontró errante por el campo, y le preguntó: "¿Qué bus-
cas?" 16 Díjole: "Estoy buscando a mis hermanos. Indícame,
por favor, dónde están pastoreando." 17 El hombre le dijo: "Par-
tieron de aquí, pues yo les oí decir: 'Vamos a Dotán'." José fue
detrás de sus hermanos y los encontró en Dotán. 18 Ellos le vie-
ron de lejos y antes que se les acercara, conspiraron contra él para
matarle, 19 y se decían mutuamente: "Por ahí viene el soña-
dor. 20 Ahora, pues, venid, matémosle y echémosle en una cis-
terna, y diremos que algún animal feroz le devoró. Veremos en-
tonces en qué paran sus sueños." 21 Cuando 'Judá' oyó esto
trató de librarlo de sus manos, y dijo: "No le quitemos la vida."
22 Y Rubén les dijo: "No derraméis sangre. Echadle a esa cis-
terna que hay en el páramo, pero no pongáis la mano sobre él."
Su intención era de salvarle de sus hermanos para devolverle a
su padre. 23 Y ocurrió, que cuando llegó José donde sus herma-
nos, éstos despojaron a José de su túnica—aquella túnica de man-
ga larga que llevaba puesta—, 24 y echándole mano le arrojaron
a la cisterna. Mas la cisterna estaba vacía, sin agua. 25 Luego
se sentaron a comer. Y levantando los ojos divisaron una caravana
de ismaelitas que venían de Galaad, con camellos cargados de
tragacanto, almáciga y láudano, que iban bajando hacia Egipto.
26 Entonces dijo Judá a sus hermanos: "¿Qué aprovecha el que
asesinemos a nuestro hermano y luego tapemos su sangre? 27 Ve-
nid, vamos a venderle a los ismaelitas, pero no pongamos la mano
en él, porque es nuestro hermano y carne nuestra." Y sus her-**

[72] Probablemente trasladado aquí desde el v 8 por equivocación.

manos asintieron. 28 Pasaron unos madianitas mercaderes, su-
bieron a José de la cisterna y vendieron a José a los ismaelitas
por veinte piezas de plata, y éstos se llevaron a José a Egipto.
29 Vuelve Rubén al pozo, y he aquí que José no estaba en el pozo.
El desgarró sus ropas, 30 y volviendo donde sus hermanos les
dijo: "El muchacho no aparece, y yo ¿qué hago ahora?"
31 *Entonces tomaron la túnica de José, y degollando un ca-*
***brito,* tiñeron la túnica en sangre, 32 y enviaron la túnica de**
manga larga, haciéndola llegar hasta su padre, diciendo: "Esto
hemos encontrado: examina si se trata de la túnica de tu hijo,
o no." 33 El la reconoció y dijo: "¡Es la túnica de mi hijo!
¡Algún animal feroz le ha devorado! ¡Sí: José ha sido despeda-
zado!" 34 Jacob desgarró su vestido, se puso un traje de luto
a la cintura e hizo duelo por su hijo durante muchos días. 35 To-
dos sus hijos e hijas acudieron a consolarle, pero él rehusaba con-
solarse y decía: "Voy a bajar en duelo al seol donde mi hijo, al
reino de los muertos." Y su padre le lloraba. 36 Por su parte,
los madianitas, llegados a Egipto, le vendieron a Putifar, eunuco
de Faraón y jefe de los guardias de la escolta personal.

37,1-2 El texto de la historia de José va introducido—exactamente igual que como ocurría con la historia de Jacob—por un fragmento del libro sacerdotal de las Tolĕdot (véanse págs 83ss). La yunción de las historias jehovistas sobre los patriarcas con la tradición sacerdotal correspondiente ofreció pocas dificultades a los redactores, a causa de la extremada brevedad de esta última. La fórmula estereotipada del libro de las Tolĕdot "Esta es la historia de la familia de ...", se imponía como encabezamiento de un conjunto narrativo, al realizarse la combinación de las diversas fuentes. Ya hace tiempo que los exegetas pararon su atención en el hecho de que merced a esta yuxtaposición a textos narrativos, la palabra *tolĕdot* que en principio significó "genealogías" o más exactamente "procreaciones", amplió grandemente su sentido a acepciones que a veces no le corresponden. Aceptemos pues que dicha palabra ha recibido así el sentido mucho más general de "historia de la familia", "historia del linaje". Dentro de este proceso redaccional resulta interesante notar que lo que nosotros solemos llamar "historia de José", fue concebida en realidad como historia de Jacob, al igual que nuestra historia de Jacob debiera ser de suyo llamada "historia del linaje de Isaac" (véase pág 325). Pero eso nada tiene de asombroso, pues en ambos conjuntos narrativos también se trata efectivamente de acontecimientos ocurridos a la estirpe de Isaac o

bien a la de Jacob. Mientras vivía el cabeza de linaje—y Jacob no murió hasta el final de la "historia de José" (Gen 49,33)—toda la familia, cuanto en ella ocurría, y los hijos solteros se hallaban bajo su nombre.

Es patente que el P sigue otra tradición de los orígenes del conflicto suscitado entre José y sus hermanos. Según ella José servía como zagal a sus hermanos de madre Dan, Neftalí y Asser, que eran mayores que él, atrayéndose con sus relaciones el odio de éstos. No queda claro qué clase de asuntos iba a contarle luego a su padre. Todo este episodio es narrado de modo muy fragmentario y no se vuelve a tratar sobre él en lo que sigue. El v 2 es sumamente complicado, en especial a causa de la doble mención de los hermanos: la noticia es un fragmento. Quizá se cite a los medio-hermanos para desglosar la responsabilidad de Rubén, Leví, Judá, etc.

37,3-4 Con el v 3 comienza el relato yahwista que es el preponderante y nos informa sin lagunas dignas de mención sobre la larga cadena de acontecimientos inaugurada con el odio de los hermanos. El lector no puede menos de sentirse extrañado por el hecho de que también aquí se atribuya ese odio a dos causas que parecen independientes entre sí: la preferencia partidista del padre, y los ensueños. En ambas ocasiones, y al final de las perícopas correspondientes (vv 4 y 11) se menciona el odio como resultado. No parece seguro sin embargo el que hayamos de ver en esa duplicidad la secuela de dos fuentes. Más bien podríamos ver en esa compleja exposición de los motivos—tan vívida, por otra parte—un indicio del progresivo crecimiento preliterario de los materiales pertenecientes a la historia de José. También se ha creído poder entender el v 3 en este sentido, como vestigio de una redacción mucho más arcaica de dicho relato según la cual José, tenido por hermano menor, alcanzó en el extranjero la más fabulosa de las situaciones tras padecer una profunda humillación (Gressmann). Pero es inimaginable una historia de José en la que no aparezca Benjamín, es decir sin que fuera doce el número de los hermanos. En cambio sí es cierto que el relato considera ostensiblemente la diferencia de edad de José respecto a sus hermanos; mucho mayor que la indicada por Gen 30,23, pues según la presentación de los nacimientos rea-

lizada por dicha perícopa, José no era ningún "hijo de la ancianidad".

La vestidura regalada a José por su padre era una túnica que se vestía directamente sobre la piel; es decir, no era la vestimenta exterior que los hombres portaban fuera de su casa a modo de manto. Pero se distinguía de las túnicas habituales, por su largura y la longitud de sus mangas; era pues un lujo que sólo cuadraba a aquellos que no tenían que trabajar (Gu). Dicha prenda es mencionada de nuevo como veste de las princesas reales (II Sam 13,18s); lo que resulta significativo. Los LXX y la Vulgata que sigue a dicha traducción griega, interpretaron el término hebreo—cuyo significado no ha sido todavía elucidado de modo satisfactorio—en el sentido de "multicolor"; y de ahí pasó también a la traducción de Lutero [y a otras como la de Bover-Cantera].

Queda así dibujado con un mínimo de rasgos el retrato del mimado y preferido José; tras él, como telón de fondo, están los hermanos rumiando su desgracia. No podemos traducir con certeza el v 4bβ. Si el texto está correcto podemos traducir: "no soportaban sus amistosas palabras"; pero otros prefieren: "no podían hablar con él pacíficamente".

37,5-11 Los ensueños—siempre aparecen por pares en la historia de José—no contienen ningún simbolismo profundo (léase: mitológico) ni nada que se le parezca; pretenden sencillamente ser entendidos de modo primario por completo, y no dicen ni más ni menos que lo que llanamente expresan: son simples prefiguraciones de acontecimientos y situaciones ulteriores. Sólo ofrecen imágenes mudas, sin palabras que las interpreten; y mucho menos unas palabras dichas por Dios. Su corte expresamente profano nos extraña mucho más dado que el narrador considera sin duda alguna que esos ensueños contenían predicciones realmente comunicadas por Dios. Cuánto más arcaicas nos parecen las revelaciones oníricas que contienen interpelaciones directas por Dios, tales como las de Gen 20,3; 26,24; 28,13. Esta falta de inmediatez teológica, este gélido distanciamiento de lo propiamente religioso, con que se nos informa sobre aquellos ensueños, nos hace posible que los comprendamos de dos maneras: como verdaderas predicciones, y como pensamientos nacidos de un corazón orgulloso. Su contenido profético es indiscutible; sin embargo

José será también reprendido por su causa. Ambas cosas son inseparables. Imposible dulcificar la paradoja diciendo que José únicamente fue reprendido por haber contado luego sus ensueños. Pues una visión onírica tenía tanta importancia, era tan imperiosa para los antiguos, que a nadie podía pasársele por las mientes el exigir que se tuviese el tacto de guardarla para sí.

El ensueño de las gavillas nos ofrece una visión retrospectiva—como ya lo hizo Gen 26,12—sobre el cultivo de cereales que los nómadas propietarios de ganado menor comenzaban ya a practicar. Pero no pensemos que hay en ella una alusión a la política de aprovisionamientos que más tarde acometería José. En cuanto a la visión de los astros, no hemos de pensar en estrellas aisladas sino en costelaciones, pues su número de once debemos relacionarlo con las antiguas ideas sobre los once signos del zodíaco.

La mención de la madre de José difícilmente concuerda con la noticia precedente sobre la muerte de Raquel (Gen 35,18); nuestro relato da la impresión de que Raquel todavía vivía. Resulta poco verosímil la hipótesis de que al aludir a la realeza de José se esperara algo más de su exaltación en Egipto, es decir el futuro reino norteño de Israel, como pretenden ciertos comentarios; pues la yunción entre la historia de José y la historia política es sumamente laxa (véase el Epílogo, págs 531ss). Además el reino israelita septentrional no era una monarquía tribal, sino una monarquía electiva. Quien quiera considerar las palabras de Jacob—que a cualquiera se le habrían podido venir a los labios, dada la calidad de los ensueños—como una indicación de la realeza de "José", tendrá que conceder que se trata de poco más que de una alusión muy tenue a la historia, sin categoría—desde luego—de elementos importantes dentro de la estructura interna del relato, pues el narrador no pretende pronosticar mediante dichos ensueños sobre la historia política mucho más tardía, sino sobre la exaltación de José en Egipto. Tales ensueños se cumplirán en lo narrado por Gen 42,6 y 50,18.

La reacción de los hermanos ante aquellos ensueños fue enteramente negativa, y predominantemente negativa en su padre. Como ya he dicho más arriba, no se trató de una recusación de algo directamente predicho por Dios sino más bien de la defensa instintiva ante un cuadro incómodo y poco creíble del futuro pintado por un imberbe. La manera como el padre se irrita ante aquellos ensueños cuya realidad él no puede captar y de la que

tampoco se puede desprender totalmente, es una de esas magistrales frases de corte psicológico que tanto abundan en la historia de José.

La perícopa Gen 37,3-11 contiene una exposición modélica de toda la historia de José. Pero familiariza al lector mucho menos con las circunstancias externas en cuyo marco habrá de desarrollarse la historia, que con las tensiones intrahumanas que hemos de conocer si queremos entender correctamente lo narrado a continuación. Se esboza un incómodo campo de fuerzas donde se disciernen afectos e impulsos anímicos y sobre el que se asientan esos dos ensueños prefiguradores del futuro que el viejo no podía echar en olvido. Pero ante todo domina el "odio" como palabra clave (cuatro veces habla el texto actual del odio y los celos de los hermanos).

37,12-17 El v 12 da curso a los acontecimientos. La unión con lo precedente es poco precisa: mientras que hasta entonces José vivía con su padre y sus hermanos, ahora los hermanos se encuentran con sus rebaños a muchos días de viaje. También causa extrañeza el que Jacob enviase con tanto descuido al muchacho inerme hasta el campamento de sus hermanos cuyo odio había alcanzado ya—así se nos acaba de decir—un grado tan inquietante. Se narra con todo detalle cómo José tras errar por el campo logra al fin encontrar a sus hermanos; si bien es un episodio muy secundario dentro de la sucesión de los hechos. Quizá pretendiese el narrador mostrar los peligros que desde el comienzo cercaron a José durante su camino. Sobre Dotán diré que es una antigua ciudad cananea cuya existencia está ya documentada en fuentes egipcias del 2.° milenio; es la misma que la actual Tell Dotán situada al norte de Samaría.

37,18-36 Desde el v 18 al final del capítulo, la acción y las palabras de los hermanos son relatadas con gran agitación y de modo muy recargado; y por ende sin claridad. Dos hermanos hacen proposiciones tendentes a evitar que los demás lleguen a lo peor: Judá y Rubén (en el v 21 se ha de leer Judá en vez de Rubén, si es que no se quiere atribuir tal versículo a otra fuente). Entran en escena dos caravanas al mismo tiempo, la de los ismaelitas y la de los madianitas (vv 25 y 28). ¿Hemos de interpretarlo como que los madianitas vendieron José a los ismaelitas? Es más probable

la hipótesis de que nos encontremos ante un doble hilo narrativo. Según el uno (J) José fue vendido a los ismaelitas por sus hermanos; según el otro (E) fue robado de la cisterna por los madianitas en un momento de descuido, lo que hizo fracasar el plan trazado por Rubén para salvarlo (vv 28a, y 29-30).

El odio de los hermanos está psicológicamente muy bien motivado en el relato, sin embargo hemos de preguntarnos si tras él no se esconde algo más que la irritación contra una preferencia: un oscuro sentimiento del carácter irrevocable de aquellos ensueños proféticos. Una profecía onírica sólo llegaba a ser eficaz si se transmitía, si se proclamaba su contenido. Por eso fueron perseguidos tan acerbamente los profetas, ya que la eficacia y la validez de sus palabras iban indisolublemente ligadas a su existencia personal. Trátase pues de una rebelión contra la realidad contenida en aquellos ensueños, contra el poder divino que tras ellos hay. La expresión hebrea habitualmente traducida por "ensoñador" contiene mucho más que tal locución castellana (y que la alemana correspondiente); quiere decir: aquel a quien ha sido dada la capacidad de soñar proféticamente *(bá'al haḥalomet).*

El texto nos describe a Rubén como persona que quiere salvar a José; tiene que ganar tiempo a la vista de lo peligroso de la situación. ¿Por qué le es atribuido este papel agradable a Rubén, el antepasado de la tribu más pronto desaparecida? Imposible explicarlo por las simples circunstancias de la historia de las tribus. Quizá esté la razón en que Rubén era el mayor y el más razonable de todos los hermanos. Pero no tachemos de hipócrita la objeción de Judá: "porque es hermano nuestro". Para el sentir de los antiguos hay una enorme distancia entre el peor delito cometido contra un hermano, y el asesinato. El delito de sangre es algo incompensable, algo de lo que hay que abstenerse por todos los medios posibles. La sangre no se puede "cubrir" (v 26b), su grito vindicador no puede ser acallado (cfr lo dicho sobre Gen 4,10). Los argumentos de Judá quieren por tanto decir: nuestra culpa sería demasiado grande.

El comportamiento de los hermanos de José—cómo lo arrojan a la cisterna, sentándose luego a comer—, y finalmente con su padre, es descrito con toda brutalidad. Las cisternas eran grandes agujeros en forma de botella hechos en la tierra, que servían para conservar hasta el verano el agua caída en invierno, y donde fácilmente se podía hacer desaparecer a un hombre (cfr Jer 38,6).

Desde tiempo inmemorial las caravanas de traficantes vienen cruzando Palestina para intercambiar mercancías valiosas entre el Egipto meridional y los países de Oriente. Su itinerario actual ha variado muy poco con el paso de los siglos. Parte desde Damasco hacia Gilead, cruza el Jordán y alcanza al sur del Carmelo la ruta costera—mucho más practicable—que conduce a Egipto. Por tanto, es muy verosímil el dato ofrecido por el narrador al hacer pasar por Dotán a aquellas caravanas. Incluso conoce las mercaderías que transportaban: el tragacanto—secreción gomosa de la corteza del lentisco, muy apreciada como remedio en la Antigüedad—; también la almáciga y el láudano son igualmente sustancias resinosas usadas como medicina ("bálsamo"). La aparición de los ismaelitas es desde luego un anacronismo por parte del narrador, pues según la genealogía del Génesis los hijos de Ismael eran tíos de José (Gu). Según Lev 27,4s, veinte siclos de plata parecen ser el precio normal de un hombre.

Nuestra perícopa narrativa vuelve a Jacob, encontrando así un final lleno de dramatismo. El espanto de Rubén como hermano mayor sobre quien recaía la responsabilidad principal, era una reacción humana ante crimen tan monstruoso; pero el lector siente algo muy diferente respecto al inconsolable padre tan vergonzosamente engañado. La entrega de la túnica ensangrentada no es puramente una maldad cínica de los hermanos: tiene más bien un aspecto jurídico, pues ese resto de José servía como prueba de su muerte (cfr Ex 22,12). El padre era llevado así a "comprobar" por sí mismo, solemnemente con validez jurídica, la muerte de José; y los hermanos quedaban así liberados de toda responsabilidad ulterior.

En los momentos de gran emoción, el oriental se expresa patéticamente: Jacob no se despojará de sus vestidos de luto durante todo lo que le reste de vida. También es poética la imagen de un gran imperio de los muertos—el *šeol*—; en la realidad cotidiana se sabía que los muertos se pudrían en la tumba familiar. Pero es importante notar que tampoco el pensamiento de volverse a reunir después de la muerte no aportaba ningún consuelo (cfr también las elegías de David en II Sam 12,23). Al hablar el texto de las "hijas", hemos de entender que se refería a las nueras (cfr Rut 1,11).

Y llegamos a una primera pausa dentro de este grande y dramático acontecimiento. El narrador la ha hecho intencionadamen-

te—desde luego—, pues ya no se volverá a tratar sobre Jacob durante mucho tiempo; cae sobre su vida durante muchos años la negrura atemporal del duelo. Si el narrador no hubiese trasladado mediante la última frase su relato al escenario de Egipto, el lector ni siquiera habría esperado una continuación. ¿Qué cabía pensar si no que José se perdería y moriría igual que miles de otros, vendido como esclavo en un país extranjero?

El nombre de Putifar es ofrecido en Gen 41,45 y 46,20 con más exactitud: "Putifera"; y significa "lo que el (dios) Ra ha dado". Su cargo era "eunuco del Faraón, jefe de los guardias de corps". Probablemente no hayamos de tomar aquí al pie de la letra el término "eunuco": indica más bien una alta función palaciega.

"La introducción de la historia de José milita todavía bajo la sombra de la culpa de Jacob-Israel, que perseguía al anciano desde su remota juventud. Así como él antaño engañó a su padre y robó a su hermano (a quien su padre prefería), así también es ahora engañado por sus hijos que habían eliminado al suyo predilecto..." (Pr). Como la tragedia griega en casa de Atreo y Labdacos, también Israel vio en la familia de los patriarcas una concatenación de culpa y sufrimiento, que todo lo abarca. Pero consideró a tales interdependencias—así nos lo muestra la historia de José con especial belleza—no tanto una némesis, sino más bien como gobierno punitivo de la Divinidad (véanse págs 536ss).

41. Judá y Tamar
38,1-30

1 Acaeció por aquel tiempo que se separó Judá de donde sus hermanos y descendió al valle para dirigirse a cierto individuo de Adul-lam llamado Jirá. 2 Allí vio Judá a la hija de un cananeo llamado Súa y tomándola por esposa se llegó a ella; 3 ella concibió y dio a luz un hijo, al que 'llamó' Er. 4 Volvió a concebir y dio a luz otro hijo, al que llamó Onán. 5 Nuevamente dio a luz otro hijo, al que llamó Selá. 'Ella' se encontraba en Kezib al darle a luz. 6 Luego Judá tomó para su primogénito Er a una mujer llamada Tamar. 7 Pero Er, primogénito de Judá, fue malo a los ojos de Yahwé, y Yahwé le hizo morir. 8 Entonces Judá dijo a Onán: "Llégate a la mujer de tu hermano y cumple como cuñado con ella, para que le suscites descendencia a tu hermano." 9 Mas Onán sabía que aquella descendencia no sería suya, y así, cuando se llegaba a la mujer de su hermano, derramaba a tierra, evitando el dar descendencia a su hermano,

10 Desagradó a Yahwé lo que hacía y le hizo morir también a
él. 11 Entonces dijo Judá a su nuera Tamar: "Quédate como
viuda en casa de tu padre hasta que crezca mi hijo Selá." Pues
se decía: "No sea que muera también él, lo mismo que sus her-
manos." Tamar se fue y quedó en casa de su padre.

12 Pasaron muchos días, y murió la hija de Súa, la mujer de
Judá. Aliviado Judá del luto, subió a Timná para el esquileo de
su rebaño, junto con Jirá su amigo adulamita. 13 Se lo notifica-
ron a Tamar diciendo: "Oye, tu suegro sube a Timná para el es-
quileo de su rebaño." 14 Entonces ella se quitó de encima sus
ropas de viuda y se cubrió con el velo, se embozó y sentóse a la
puerta de Enáyim, que está a la vera del camino de Timná; por-
que había visto que Selá había crecido, pero que ella no le era
dada por mujer. 15 Judá la vio y la tomó por una ramera, por-
que se había tapado el rostro, 16 y desviándose hacia ella dijo:
"Déjame ir contigo"—pues no la reconoció como su nuera—. Dijo
ella: "¿Y qué me das por venir conmigo?" 17 El dijo: "Te man-
daré un cabrito de mi rebaño." Ella respondió: "Si me das prenda
hasta que me lo mandes..." 18 Dijo él: "¿Qué prenda he de
darte?" Contestó ella: "Tu sello, tu cordón y el bastón que tienes
en la mano." El se lo dio y se llegó a ella, la cual quedó encinta
de él.

19 Entonces se marchó ella y, quitándose el velo, se vistió sus
ropas de viuda. 20 Judá, por su parte, envió el cabrito por me-
diación de su amigo el adulamita, para rescatar la prenda de ma-
nos de la mujer, pero éste no la encontró. 21 Preguntó a los del
lugar: "¿Dónde está la consagrada aquella que había en Enáyim,
a la vera del camino?" Dijeron: "Ahí no ha habido ninguna con-
sagrada." 22 Entonces él se volvió donde Judá y dijo: "No la
he encontrado; y los mismos lugareños me han dicho que allí no
ha habido ninguna consagrada." 23 "Pues que se quede con ello
—dijo Judá—; que nadie se burle de nosotros. Ya ves cómo he
enviado ese cabrito, y tú no la has encontrado."

24 Ahora bien, como a los tres meses aproximadamente, Judá
recibió este aviso: "Tu nuera Tamar se ha prostituido, y lo que
es más, ha quedado encinta a consecuencia de ello." Dijo Judá:
"Sacadla y que sea quemada." 25 Pero cuando ya la sacaban,
envió ella un recado a su suegro: "Del hombre a quien esto per-
tenece estoy encinta", y añadía: "Comprueba de quién es este
sello, este cordón y este bastón." 26 Judá los reconoció y dijo:
"Ella tiene más razón que yo, porque la verdad es que no le he
dado por mujer a mi hijo Selá." Y nunca más volvió a conocerla.

27 Al tiempo del parto resultó que tenía dos mellizos en el
vientre. 28 Y ocurrió que, durante el parto, uno de ellos sacó la
mano, y la partera le agarró y le ató una cinta escarlata a la mano,
diciendo: "Este ha salido primero." 29 Pero entonces retiró él
la mano, y fue su hermano el que salió. Ella dijo: "¡Cómo te has
abierto brecha!" Y le llamó Peres. 30 Detrás salió su hermano,
que llevaba en la mano la cinta escarlata, y le llamó Zéraj.

Cualquier lector avezado nota que el relato de Judá y Tamar nada tuvo que ver en principio con la historia, tan bien estructurada, de José en cuyo comienzo se halla ahora incluido. Este relato sobre Judá, que constituye una unidad armónica, no presupone absolutamente ninguna de las restantes historias patriarcales. Por eso el J al encontrarlo entre la serie de las tradiciones hubo de plantearse el problema de dónde podía encajar este episodio. Con frecuencia se ha dicho que su lugar actual, justamente después del emocionante planteamiento de la historia de José, es relativamente acertado. Resulta de hecho rico en efectos, ver cómo durante cierto tiempo José desaparece por completo de escena y de la vista de su padre y hermanos. Por otra parte no cabe ignorar las desigualdades surgidas por la vinculación de este relato con la historia de José. Dicha historia no sabe nada por ejemplo de la separación de Judá y sus hermanos, la cual es considerada un paso decisivo para toda la historia restante de la casa de Judá. La dificultad que encierra el aspecto biográfico-genealógico ocupó también a los exegetas antiguos: me refiero al hecho de que más tarde, es decir en Gen 46,12, Judá llegue a Egipto ya con nietos, cosa inconciliable con los datos cronológicos ofrecidos por la historia de José (Gen 37,2; 41,46; 45,11). Pero la perícopa genealógica de Gen 46,8-27 es a su vez una inserción más tardía dentro de dicha historia (véanse págs 495s).

38,1-11 La acción propiamente dicha de la historia de Judá y Tamar comienza en los vv 12ss. Pero a fin de que el lector entienda este rarísimo episodio, el narrador tuvo que comenzar enseñalándole algunos hechos previos cuya conjunción prepara el terreno a lo ocurrido entre Judá y su nuera. La perícopa 1-11 tiene pues todos los caracteres de una exposición autónoma, que informa al lector sobre las cuestiones previas con un estilo harto árido y sin plasticidad. Llama la atención ante todo el que el narrador renuncia en este fragmento a todo lo que sea fundamentación o motivos y se limite a los hechos escuetos.

1. Judá "se apartó"; se separó de sus hermanos y "descendió" con sus rebaños a la llanura cananea. En esta noticia se esconde el recuerdo vivo en la historia tribal, de una expansión de las gentes de Judá hacia el Oeste, que luego llevó a la celebración de uniones matrimoniales con las cananeas. El narrador no ofrece

ni las razones ni las circunstancias más detalladas de dichos acontecimientos. De todos modos conoce la posición territorial independiente de Judá en el Sur, y su penetración hacia el Oeste. Realmente la tribu de Judá no vino desde el Norte, s'no que emigró hacia su territorio desde el Sur hacia el Sudoeste.

2. Por esta migración de Judá se estableció un contacto amistoso con los cananeos, llegándose incluso al matrimonio. Los cananeos vivían casi exclusivamente en los llanos, así que a los israelitas de los tiempos más remotos no les quedaban, ante todo, más que las regiones montañosas judeo-efrainitas como región donde vivir. Las dos localidades citadas Adullam y Kezib (= Akzib, Jos 15,44) estaban igualmente situadas en las colinas de la región judeo-filistea, al sudoeste de Jerusalén, donde los judíos vivían en vecindad con los cananeos. Adullam parece incluso una ciudad cananea que era sede de un rey (Jos 12,15).

3. Judá había engendrado a su primogénito con una mujer cananea, y también le dio una esposa de Canaán: a Tamar (= "palmera"). Los acontecimientos subsiguientes de la familia de Judá son asimismo esbozados con máxima concisión: el primogénito muere joven y sin descendencia. El narrador parece deducir de aquí que Er "había desagradado" a Yahwé.

Siguiendo la ley del levirato—matrimonio con el cuñado supérstite—el hijo menor de Judá se casó con Tamar, viuda de su hermano. Este uso familiar extendido ampliamente en Israel y otras partes, fue regulado como ley en Dt 25,5ss y se le presupone vigente en el Libro de Rut también; pero ningún otro pasaje veterotestamentario vuelve a ocuparse de su sentido ni de los fines que perseguía. Por tratarse de "suscitarle descendencia" al muerto (v 8), desempeñaba un papel la conservación de la familia del difunto y de su nombre, aunque sólo fuese por vía de ficción. El hijo engendrado por el hermano debía pues ser considerado continuador del linaje tribal del muerto "para que su nombre no fuese borrado de Israel" (Dt 25,6). Pero también se ha creído necesario interpretar este uso desde el punto de vista del interés por conservar dentro del tronco del marido el patrimonio familiar. La mujer era también un valor computable dentro de dicho patrimonio; pero por su viudedad volvía a la familia de su padre, y además el caudal relicto del cónyuge premuerto (predios, semovientes, etc.) pasaba pues a un tronco distinto,

al portador de otro nombre. Pero Onán cumplió sólo en apariencia con esta obligación entre hermanos. El narrador deja asimismo en silencio el motivo de su mala conducta; y los comentaristas tienen razón cuando lo ven en la dureza de corazón. Por eso hizo Yahwé que también Onán muriese.

4. Con la muerte de sus hijos, Judá se ve enfrentado a un difícil dilema: si seguía la antigua ordenanza tenía que casar a Tamar con su tercer hijo; así se lo prescribía también su amor de padre para con el primogénito muerto. Pero por otra parte tenía buenas razones para temer por la vida del hijo que le quedaba, toda vez que en tales casos los antiguos suponían que había en la mujer una especie de fuerza mortífera (cfr Tobías 3,7ss; 8,9s). Ante semejante alternativa, Judá se comportó con Tamar de modo poco sincero. No resulta muy claro si la alusión a la gran juventud de Selá no era más que un pretexto; en cualquier caso Judá no debiera haber devuelto a Tamar a casa de su padre. Y se mire como se mire, fue una medida ınadecuada, pues sólo la que era verdadera viuda volvía a la casa paterna (Rut 1, 8ss; Lev 22,13). La injusticia que cometió Judá consistió en considerar definitiva esta solución, haciendo creer a Tamar que simplemente era transitoria.

38,12-23 Tras el telón de fondo de este prólogo tan complicado se desarrolla ahora propiamente el episodio entre Judá y Tamar. Comienza con la marcha de Judá—que por aquel entonces ya había enviudado—a Timná (lugar situado a 15 km al oeste de Belén y cercano a la patria chica de Tamar) para esquilar el ganado. No se trata de la localidad de Timná que fue escenarıo de los choques de Sansón con los filisteos, inmigrados hacía poco (Ju 14s). Sobre el esquileo, cfr Gen 31,19; I Sam 25,2ss.

Tamar se había dado cuenta ya de que Judá quería desembarazarse de ella definitivamente. Posiblemente adquiriese tal certeza al conocer el comportamiento de Judá después de la muerte de su mujer, además de por la noticia de que Selá había alcanzado la pubertad. Como podemos ver en el Libro de Rut, la obligación del levirato no concernía sólo al cuñado; de suerte que Tamar pudo muy bien contar que Judá la tomaría a la sazón por esposa. Sea como fuere, es ella quien toma desde ahora la iniciativa de modo que hasta el final del episodio es esa figura

femenina la que ocupa el centro del interés, pues el narrador persigue con ahínco todos los detalles de su comportamiento, entreteniendo así al lector con particularidades muy interesantes desde el punto de vista de la historia de la cultura.

No sabemos con exactitud cómo era el traje de las viudas; pero es claro que no llevaban velo, al contrario que la mujer soltera y la casada, pues éstas sí lo llevaban fuera de casa (Gen 24,65).

Para comprender la conducta de Tamar, el lector deberá evitar en lo posible toda comparación con las circunstancias modernas que le llevarían a emitir los consiguientes juicios, pues las costumbres actuales nada tienen que pueda servir de término de comparación con aquéllas. En el Oriente antiguo era un uso muy extendido que la mujer casada se ofreciese a los extranjeros en base a ciertos votos. Este sacrificio de su castidad rendido a Astarté, diosa del amor, era como es natural una cosa muy distinta de la prostitución ordinaria; si bien Israel lo consideró escandaloso [73]. Tal práctica estaba estrictamene prohibida por la Ley, y los maestros de la sabiduría previnieron con ahínco contra aquella perversa costumbre que, al parecer, cobró vuelos en Israel durante ciertas épocas (Dt 23,19; Num 30,7; Os 4,13ss; Prov 7, 1-27) [74].

En la zona fronteriza entre Israel y Canaán donde se desarrolla toda nuestra historia, la aparición de una "consagrada" en los caminos no tenía nada de extraordinario. Así pues Tamar no se presenta como una prostituta en el actual sentido del término, sino como mujer casada que rinde culto a la costumbre antedicha; y así fue como la consideró Judá. Es significativo que también nuestro relato haya usado en los vv 21 y 22 el término "consagrada" *(quĕdešá)* que recuerda el sentido sacro de tal uso. Sobre esperar a la vera del camino, cfr Jer 3,2; Ez 16,25. Sobre la compensación que había que pagar por irse con ella, cfr Ju 15,1.

El narrador se detiene especialmente en lo de la prenda, pues

[73] Herodoto cuenta de los babilonios—desde luego, cae en generalizaciones—: "Cada mujer del país debe por lo menos una vez en su vida tenderse en el templo de Afrodita y dejarse poseer por un extraño... La mayoría de ellas hacen como sigue: se sientan en la floresta sagrada de Afrodita... Los forasteros acuden allá y escogen a una. La mujer que allí se siente no deberá regresar a casa en tanto un extraño no le arroje dinero en el regazo y se haya acostado con ella fuera del santuario" (I, 199).

[74] Cfr G. Boström, *Proverbiastudien,* 1935.

eso es lo que hizo más capcioso todo aquel asunto para Judá que no sospechaba nada. El valor material de ambos objetos pudo ser mínimo: ¿qué podía hacer una mujer así con el sello de un extranjero? Pero para Tamar la prenda aquella tenía un valor inestimable, pues creaba un vínculo personalísimo entre Judá y ella. Maravíllese el lector de la astuta presencia de ánimo de Tamar. Herodoto dice puntualmente que los babilonios llevaban un anillo con sello y un bastón artísticamente labrado (I 195); en Israel tales cosas podían únicamente ser señal del bienestar de un hombre distinguido. El sello era un "sello de rodillo"—tal como los que frecuentemente se han encontrado en las excavaciones—, un pequeño cilindro que se hacía rodar sobre el documento de arcilla blanda para sellarlo, y se llevaba colgado del cuello mediante un cordón. Judá se esforzó desde luego en que a la mujer le llegase su dinero; pero la desaparición de Tamar sin dejar rastro, y luego el miedo de Judá a ser objeto de habladurías si se investigaba sobre el asunto, le impidieron alcanzar su meta. También resulta significativo que encargase a un intermediario la solución de aquel espinoso asunto.

38,24 El relato se precipita hacia su desenlace. Si examinamos el aspecto jurídico del caso, veremos en seguida su dificultad extrema. ¿En virtud de qué supuestos de hecho se entabló la querella? ¿Por la deshonestidad de una viuda, o por la deshonestidad de una novia? Quienes se dirigieron a Judá con aquella cuestión, parecen suponer lo segundo. Judá recaba para sí la competencia judicial; considera pues a Tamar como familia suya, mientras que la conducta de ésta partió del supuesto de que Judá la había excluido definitivamente de ella y ya no pensaba en casarla con su tercer hijo. Tamar no era en ningún caso jurídicamente capaz: estaba sometida a la potestad de otro, y por tanto no se llegó a un proceso celebrado a las puertas de la ciudad, como era costumbre cuando se presentaba demanda contra un ciudadano libre (una "vista pública" diríamos hoy). Es un hecho extremadamente arcaico que el veredicto del cabeza de familia decida como única instancia sobre un asunto (un caso semejante, aunque ligado a una demanda ante la comunidad legal, en Dt 21,18ss). En la ejecución del castigo intervenía toda la comunidad legal, como era costumbre siempre que se trataba de una pena de muerte. El castigo es desde luego máximo, en el sentir del narrador. Las leyes

preveían la pena de cremación, en un caso de deshonestidad extrema (Lev 21,9). Lo usual para aquellos delitos era la lapidación (Dt 22,23ss; Lev 20,16).

38,25-30 El coraje de Tamar ha llevado el asunto al paroxismo. Aguarda al momento de la ejecución para jugar su baza. Tanto mayor es pues su victoria moral. Las palabras de Judá con las que él da testimonio de su propia injusticia y de la justicia de la mujer, son pues también punto culminante del relato. A partir de ellas, el desenlace se precipita. Se nos dice aún que Judá no volvió a tocarla, es decir, que volvió a considerarla su nuera.

Pero hay algo de este final que nos deja insatisfechos. ¿Es el v 36 verdaderamente su fin? Es curioso que termine sin decirnos de quién acabó siendo esposa Tamar. Según v 26 no lo fue de Judá, desde luego. ¿De Selá entonces? En tal caso ¿no había que decirnos esto?

El relato del nacimiento de los gemelos va ligado a motivos etiológicos. Quizá esté tras ellos el recuerdo de la rivalidad entre los dos linajes judíos de Zéraj y Peres.

Epílogo

La conclusión de nuestro relato pone especialmente en claro que se ocupa de hechos concernientes a la historia tribal, y desde luego de modo mucho más directo que la historia de José, por ejemplo (cfr págs 543ss). La lista contenida en Num 26,19ss que probablemente se remonta a tiempos anteriores a la época de la constitución de Israel en Estado, conoce los linajes de Selá, Peres y Zéraj. Naturalmente Er y Onán hemos de enterderlos también como nombres de linajes que se extinguieron o no lograron mantener su autonomía. El lector antiguo de esta historia no podía menos de relacionar lo en ella relatado, con circunstancias de la historia de las tribus de su tiempo; es decir: etiológicamente, como prehistoria de los diversos linajes intrajudaicos.

Sin embargo, el relato es mucho más que una historia de tribus y linajes, levemente disfrazada. Con razón se ha dicho que no hay nada de eso; que más bien tales relatos exponen sólo lo que *es*, la *situación*, y no la historia y el proceso que hubo que recorrer paso a paso hasta llegar a ella. Esto significaría que la historia tri-

bal no es más que un aspecto de esta narración tan rica en estratos. Resulta perceptible al comienzo de ella, y luego al final; pero en su centro, ese aspecto tribal desaparece tras el desarrollo de una serie de acontecimientos humanos muy embrollados. Sería una barbaridad (sic) pretender desentrañar partiendo de lo etnológico eso que constituye precisamente la parte esencial de nuestro relato (los vv 1-11 no son más que un mero planteamiento expositivo), pues supondría desconocer algunas de sus facetas más esenciales. Me refiero a su maravillosa apertura hacia lo humano: pasiones, culpa, cuidado paternal, amor, honor, caballerosidad... Y todo ello bullendo con laberíntico enredo en el estrecho círculo de una familia.

No hay duda de que esta historia presupone unos lectores cuya agudeza se deja seducir por la inextricable complejidad de la situación jurídica en ella planteada, y se regocijaba con su desenlace honroso para ambas partes. En este relato, a diferencia de muchos otros, tenemos la fortuna de que conocemos el juicio que los sucesos le merecen al autor. La narración está construida de tal manera que no deja margen a la duda: Tamar es quien acaba siendo justificada, a pesar de su conducta rayana en lo criminal. Así lo afirma Judá también en el momento culminante del relato; y además es innegable que el narrador celebra únicamente la figura de Tamar. Queda claro lo mucho que predomina aquí el hombre y lo humano, por el hecho de que lo que propiamente constituye el relato (es decir, vv 12-30) no habla en absoluto de una intervención o unas palabras de Yahwé. A pesar de ello se trata de un mundo en el que Yahwé se halla por supuesto presente, según la opinión del propio autor (vv 7 y 10). Aunque no se hable continuamente de El.

La asombrosa humanidad de una mujer ha cautivado aquí al autor. Onán es la figura negativa que le sirve de contraste. Es ella, la mujer, quien por rodeos increíbles consigue lo que se negó a hacer aquel que tenía en su mano realizarlo por el camino más corto. La historia no se pregunta si su deseo de tener un hijo no fue superior a su fidelidad de viuda; sea como fuere, ella obtuvo algo que estaba en la mente de su difunto marido y su linaje. A nosotros nos resulta difícil—cuando no imposible—medir su acción conforme a los cánones morales de su época y lograr así determinar el grado de culpa que tuvo. Es seguro que su comportamiento revistió para las ideas de entonces algo de inusitado y es-

candaloso; pero será mejor que descartemos toda nuestra actual concepción del incesto. Al parecer Tamar siempre esperó que su acción resultaría excusable si se llegaban a conocer mejor los hechos. De otro modo hubiera sido totalmente insensata. Pero para alcanzar la meta propuesta, arroja sobre sí y sobre Judá una culpa muy grave. A pesar de todo, tiene algo de grandioso ese su camino de culpas y vergüenzas profundas. El narrador la sigue a lo largo de todo él, y hace que la sentencia de muerte quede en suspenso (Lv 18,15). Judá atestigua paladinamente su "justicia". Y en nuestros días, Delitzsch llega a calificarla incluso de "santa según los criterios del escalón veterotestamentario".

b) *Tentación de José* 39,1-23

1 Cuando José fue bajado a Egipto, lo compró un egipcio, Putifar, funcionario del Faraón y jefe de los guardias; lo compró a
los ismaelitas que le habían bajado allá. 2 Yahwé estaba con
José, que llegó a ser un hombre afortunado. Y permanecía en casa
de su señor egipcio. 3 Viendo su amo que Yahwé estaba con él
y que Yahwé hacía prosperar todas sus empresas, 4 José se ganó
su favor y entró a su servicio, y su señor le puso al frente de su
casa y todo cuanto tenía se lo confió. 5 Desde entonces le en-
cargó de toda su casa y de todo lo que tenía, y Yahwé bendijo la casa del egipcio en atención a José, extendiéndose la bendición de
Yahwé a todo cuanto tenía en casa y en el campo. 6 Él mismo
dejó todo lo suyo en manos de José y, con él, ya no se ocupó personalmente de nada más que del pan que comía. José era apuesto y de buena presencia.
7 Tiempo más tarde sucedió que la mujer de su señor se fijó
en José y le dijo: "Acuéstate conmigo." 8 Pero él rehuso y dijo
a la mujer de su señor: "He aquí que mi señor conmigo no se cuida de nada de lo que hay en su casa, y todo cuanto tiene me
lo ha confiado. 9 Ni siquiera él es mayor que yo en esta casa, y
no me ha vedado absolutamente nada más que a ti misma, por cuanto eres su mujer. ¿Cómo entonces voy a hacer esta injusticia
tan grande, pecando contra Dios?" 10 Ella instaba a José cada
día, pero él no accedió a acostarse y estar con ella. 11 Pero
cierto día entró él en la casa como de costumbre[75], para hacer su trabajo y coincidió que no había ninguno de casa allí dentro.
12 Entonces ella le asió de la ropa diciéndole: "Acuéstate con-

[75] Sobre la traducción, véase *Vetus Testamentum*, 1952, págs 85s.

migo." Pero él, dejándole su ropa en la mano, salió huyendo afuera. 13 Entonces ella, al ver que había dejado la ropa en su mano y huido afuera, gritó a los de su casa diciéndoles: 14 "¡Mirad! Nos ha traído un hebreo para que se burle de nosotros. Ha venido a mí para acostarse conmigo, pero yo he gritado con fuerza, 15 y al oírme levantar la voz a gritos, ha dejado su vestido a mi lado y ha salido huyendo afuera." 16 Ella depositó junto a sí el vestido de él, hasta que vino su señor a casa, 17 y le repitió lo mismo, diciendo: "Ha entrado a mí ese siervo hebreo que tú nos trajiste, para embromarme, 18 pero yo he levantado la voz y he gritado, y entonces ha dejado él su ropa junto a mí y ha huido afuera." 19 Al oír su señor las palabras que acababa de decirle su mujer: "Esto ha hecho conmigo tu siervo" se encolerizó. 20 Y el señor de José le prendió y le puso en la cárcel, en el sitio donde estaban los presos del rey. Allí se quedó en presidio. 21 Pero Yahwé estaba con José y le atrajo benevolencia, haciendo que se ganase el favor del alcaide. 22 El alcaide confió a José todos los detenidos que había en la cárcel; todo lo que se hacía allí, lo hacía él. 23 El alcaide no controlaba absolutamente nada de cuanto administraba José, ya que Yahwé estaba con él y hacía prosperar todas sus empresas.

39,1-6 Este relato devuelve al lector a la historia de José. Lo último que se nos dijo es que los madianitas lo habían llevado a Egipto. Ahora la narración comienza con una frase donde se dice que fueron los ismaelitas quienes lo llevaron allá. Esta particularidad, de suyo sin importancia, muestra la reflexiva manera como trabajaron los redactores. Hay dos textos sobre la conducción de José a Egipto: la recensión ismaelita (J) y la madianita (E, véanse págs 448ss). Con la última de ellas se ponía punto final al relato del cap 37; y la primera es utilizada para retomar el hilo interrumpido por la historia de Tamar. Por tanto el relato del cap 39 es J (así como fue el E quien expuso las primeras vivencias de la historia de José, págs 436s); no podemos atestiguar que existan verdaderos duplicados.

Según la perícopa 1-6 José entró como esclavo en una buena casa donde pronto disfrutó de una posición de confianza. El narrador se explaya ampliamente en el desarrollo del asunto; varias veces recalca quién fue la causa de aquella situación preferente: Yahwé. Pero tal alusión a Yahwé tiene aquí un significado teológico mediato nada más. Más bien lo que le preocupa al narrador es dibujar un cuadro bien nítido del hombre que fue José: el cua-

dro de un joven inteligente, amable, modesto, trabajador y, además, de gentil apariencia y "con el que está Yahwé". También el narrador de I Sam 16,18 dibuja un retrato muy parecido a este del joven ideal con buena situación y educación pulida, "con el que está Yahwé". Incluso se puede decir que aquí se trata del ideal educativo y formativo de ciertas clases elevadas, con las que se debió de codear nuestro narrador (véanse págs 533s). Una alta meta, pues un joven así tenía que saber muchas cosas y desenvolverse muy bien; pero cuando se añade ese elemento principal que nadie (esté donde esté) puede otorgarse—a saber: que Yahwé sea con él—, tal factor lleva al hombre a ser algo muy importante entre los demás hombres (es un *maçlíaḥ*, un hombre que ha triunfado [Pr]); más aún: de él emana una bendición que se infunde sobre su entorno vital.

Con lo que José recibió la posición de confianza, propia de un mayordomo, pues su señor no veía en ello más que ventajas. El v 6b podía significar simplemente que en realidad aquel hombre sólo se preocupaba de comer. Pero también podría indicar (como en Gen 43,32) una separación ritual: sólo en lo tocante a la cocina, carecía José de atribuciones. Estos vv 1-6 que por lo pronto se limitan a pintar los hechos tal y como se presentaron tras la conducción de José a Egipto, son un simple exordio preparatorio de la acción propiamente dicha, la cual comienza en el v 7. Con la última frase de dicha presentación—la belleza física le había venido a José de su madre evidentemente (Gen 29,17)—el relato nos conduce insensiblemente al conflicto.

39,7-9 La historia de la tentación está formada en cierto modo por dos actos en clara gradación ascendente. El punto culminante del primero lo constituyen unas importantes palabras de José; y el del segundo un hecho que desemboca en catástrofe. Esa frase tan conocida—más bien es todo un pequeño discurso—pone ante los ojos de la mujer la injusticia que infligía al marido y el pecado que cometía contra Dios. Es el temor de Dios, es decir el respeto a los estrictos mandamientos de la divinidad, lo que ata a José (cfr lo dicho sobre Gen 20,11, pág 281). Así pues sobre la apódosis 9b gravita el peso principal de todo el relato: el ethos va ligado a Dios de modo consciente y completo.

Pero, cosa extraña, José utiliza además el argumento de la honradez humana universal que se niega a traicionar la confianza otor-

gada. En tal argumento reconocemos el sesgo típicamente humano que tomó el ethos en la época de nuestro relato (véase el "Epílogo", páginas 533ss). Con esta frase el narrador ha puesto en boca de José unas palabras verdaderamente luminosas que rubrican patética y solemnemente este acto primero del episodio de la tentación.

El *adulterio* fue considerado siempre en Israel uno de los delitos más graves. El Decálogo (Ex 20,14), la ley de santidad (Lev 18, 20) y el Deuteronomio (22,22), lo prohibían apodícticamente. También el trato carnal con una novia tenía la calificación de adulterio y era castigado de modo correspondiente (Dt 22,23ss; cfr también Ex 38,24). Israel no conoció para este delito otra expiación que la pena de muerte. El matrimonio paleo-israelita no era, desde luego, fundamentalmente monógamo. Junto a la esposa propiamente dicha tenía el marido paso franco al trato carnal con otras mujeres de su casa—esclavas (cfr Gen 16,2) o prisioneras de guerra (Dt 21,10ss)—. En este sentido no se conocía por tanto la igualdad de sexos, pues la mujer estaba sometida a la obligación de guardar una fidelidad total: sólo podía pertenecer a un hombre. Aquel que adulteraba—aquel que tenía trato carnal con una casada—, quebrantaba uno de los mandamientos más santos del Dios de Israel.

El caso quedaba así sustraído de la esfera privada y se convertía por completo en asunto de la comunidad, la cual estaba interesada en "extirpar el mal dentro de Israel" (Dt 22,22). También otros pueblos del antiguo Oriente consideraron el matrimonio una institución divina, pero calificaban el adulterio como delito contra la propiedad que debía ser tratado como cuestión jurídica privada entre el adúltero y el marido lesionado [76]. Verdad es que la idea del matrimonio como relación de propiedad y la del adulterio como delito contra ella, no fue ajena a Israel (cfr Dt 22,24: la suma compensatoria es pagada en los esponsales).

39,10-19 Entre el primero y el segundo acto de nuestra historia de la tentación, transcurre un período de obstinadas tentativas para seducir a José (v 10); y por fin llega la escena del

[76] W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*, en: *Revue Biblique*, 1950, págs 92ss.

drama. La vestidura que José tuvo que dejar en manos de la mujer se llevaba pegada al cuerpo: era un largo vestido camisero que se ceñía a los riñones mediante un cinturón. No se trataba pues del manto, que se solía llevar puesto en casa. Es decir: José se vio precisado a huir desnudo—postura ignominiosa y sin embargo honorable—. "Afuera" no significa "a la calle", pues las mansiones orientales de la Antigüedad solían tener las habitaciones en torno a un patio interior.

También en II Sam 13,15 se describe con mucho realismo este mismo cambio de la pasión sensual en odio, que hace actuar a la mujer con tanta presencia de ánimo. Los narradores de esta época literaria conocían muy bien los abismos de la mente humana. La situación de aquella mujer se había hecho muy crítica con la negativa de José y su huida consiguiente; para ayudarse a salir del apuro se sirve de la ropa abandonada por José como prueba contra él, a la vez que cita como testigos al personal doméstico. Y acusa a José ante ellos y luego ante su marido que había regresado. El verbo "jugar" *(ç. ḥ. q)* empleado en los vv 14 y 17 para designar el juego erótico se encuentra de modo parecido en Gen 26,8. Sobre el calificativo despectivo "un hebreo", véase un poco más adelante. La manera como la mujer trastrocó los papeles imputando a José las solicitaciones de que ella era culpable, tiene un curioso paralelo en un antiguo cuento egipcio muy conocido: el cuento de "Los dos hermanos" (AOT, págs 69s). Y es como sigue.

Dos hermanos vivían juntos; el menor servía al mayor que estaba casado. Estando ausente el marido, quiso su mujer seducir al más joven. Pero éste "se puso furioso como un leopardo contra la maldad que se le había dicho". La mujer planteó las cosas al marido cuando regresó como si fuese ella la requerida de amores, poniendo en boca de su cuñado sus propias palabras de seducción y recabando como cosa suya la negativa y los reproches que éste le había dirigido. Pero el más joven consiguió convencer a su hermano mayor, el cual mató a su mujer.

A pesar del notable parecido en la astuta conducta de la mujer de uno y otro caso, no se puede hablar de que la historia de José dependa directamente de dicho cuento. Cabe ver tan sólo que también en la historia de José se introdujo un tema narrativo muy conocido (otros relatos análogos en Gu).

39,20-23 Desde que existen comentarios a la historia de José, siempre ha producido extrañeza la levedad del castigo que impuso a éste el airado dueño de la casa. Si un ciudadano libre que atentaba contra mujer ajena era reo de muerte, ¡cuánto más había de serlo un esclavo que había traicionado la confianza depositada en él por su amo...! Por eso hay quienes incluso hoy opinan que la ira del marido (v 19) no iba en el fondo contra José sino contra la esposa. Pero en el caso de que Putifar no se fiase de la exposición de los hechos que su mujer le hiciera, y se limitase a alejar a José para "guardar las apariencias", el narrador lo hubiera dicho sin duda más claramente. Y es absolutamente improbable que Putifar no hiciese más que trasladar de puesto a José para librarlo de las asiduidades de su mujer (Jac). También otra de las explicaciones propuestas—que Putifar sentía un "excesivo" afecto hacia el joven—es hilar demasiado fino por los campos de lo psicológico...

El narrador lo habría explicado probablemente diciendo que: "Yahwé estaba con José", como será el caso en la nueva situación en que éste se vio metido. Desde luego José ha caído más abajo, pero la protección de Yahwé le sigue asistiendo. La frase "Yahwé era con él" alude a una protección y a un favor plenamente reales en las cosas de la vida externa; no—d-sde luego que no—una protección *contra* la desgracia, sino una protección *en* la desgracia. La teología del narrador no es tan cándida; al contrario, resulta asombroso cómo liga la protección y la constante presencia de Dios, con el "permitir" terribles pruebas.

También aquí es José el ejemplo de un hombre joven que se atrae la confianza de los demás por su disciplina y por la bienquerencia de Dios para con él ("Yahwé le demostró su favor"). La sabiduría antigua está repleta de exhortaciones y reglas de comportamiento que—en la medida en que ello sea posible mediante la educación—orientaban al joven hacia esa meta. Para más detalles sobre esta historia de seducción, véase el "Epílogo", págs 534s. Sobre la cuestión de por qué el esclavo José fue llevado a la prisión real, véanse págs 456s.

Cinco veces aparece en la historia de José la palabra "hebreo"; tres en boca de extranjeros (Gen 39,14,17; 41,2), y una en boca del propio José al referirse a extranjeros (Gen 40,15), y una en boca del narrador contraponiendo los hebreos a los egipcios (Gen 43,32). Es una peculiaridad del empleo de esta pala-

bra en el Antiguo Testamento, el que sólo aparezca allí donde extranjeros hablan de israelitas, o donde israelitas se autodenominan para diferenciarse de extranjeros. Pero es curioso comprobar que en todo el vasto campo de la literatura narrativa únicamente hay tres sectores aislados en los que tal término aparece de súbito en varias citas. El primero es la historia de José; luego tenemos los diez primeros capítulos del Libro del Exodo (hebreos y egipcios); y por último la primera mitad de I Samuel (hebreos y filisteos). Gracias a los hallazgos de las excavaciones arqueológicas se ha logrado arrojar nuevas luces sobre esta cuestión; pues merced a cartas, contratos y otros documentos escritos sobre tablillas arcillosas se ha evidenciado la existencia de "hebreos" no sólo en Palestina, sino también entre babilonios, asirios, hititas e incluso entre los egipcios. La antigua hipótesis de que la palabra "hebreo" fue siempre el nombre de un pueblo, parece caducada. Más bien se trataba de un estrato inferior de población fluctuante, sin posesiones ni vínculos de parentela, que constituía por tanto un peligro para aquellos Estados. Así pues "hebreo" originariamente no designaba la pertenencia a un pueblo concreto, sino más bien una determinada posición social y jurídica de una persona. Cuadra con esta idea la disposición legal de Ex 21,1ss a tenor de la cual el hebreo pertenecía clarísimamente a un estrato de la población, inferior y sin calidad de clase. Otro tanto ocurre con I Sam 14,21, donde se trata de hebreos que buscaban liberarse de una situación de servidumbre; y también en I Sam 22,2 hemos de pensar lo mismo, aunque falte el término expreso "hebreos".

Sin embargo en Israel la palabra "hebreo(s)" se fue convirtiendo cada vez más en nombre de un pueblo, y en autodesignación de Israel. Así lo prueba su empleo en Jonás 1,9 y Gen 14,13. Este cambio semántico se acusa ya en textos sustancialmente más tempranos, por ejemplo en la historia E de José donde se nos habla del "país de los hebreos" (Gen 40,15) o en Dt 15,12, pues para el hebreo que se venda como siervo para pagar sus deudas, el caso es muy diferente al de Ex 21,1ss: antes de verse forzado a dar tal paso, era libre y propietario de tierras. La legislación deuteronomista designa además al hebreo con el nombre de "hermano" y como perteneciente al pueblo de Dios. Y si el J —teorizando, sin duda—introduce a Eber (Gen 10,21), padre an-

cestral de los hebreos, dentro de la lista de los descendientes de Sem, es porque necesariamente consideró a los hebreos un grupo étnico y político (Gen 10,25).

c) *Interpretación de ensueños en la cárcel*
40,1-23

1 Después de estos sucesos acaeció que el escanciador del rey
de Egipto y el panadero ofendieron a su señor, el rey. 2 Faraón
se enojó contra sus dos cortesanos, contra el jefe de los escancia-
dores y el jefe de los panaderos, 3 y los puso bajo custodia en
casa del jefe de los guardias de la escolta personal, en la prisión,
en el lugar donde estaba detenido José. 4 El jefe de los guar-
dias encargó de ellos a José, para que les sirviese. Pasaron algún
tiempo en presidio.

5 Aconteció que ambos—el escanciador y el panadero del rey
de Egipto que estaban detenidos en la prisión—soñaron sendos
sueños en una misma noche, cada cual con su sentido propio.
6 José vino a ellos por la mañana, y les encontró preocupados.
7 Preguntó, pues, a los cortesanos del Faraón, que estaban con
él en presidio en casa de su señor: "¿Por qué tenéis hoy mal
semblante?" 8 Y le dijeron: "Hemos soñado un sueño y no
hay quien lo interprete." José les dijo: "¿Acaso no corresponden
a Dios las interpretaciones? Vamos, contádmelo a mí." 9 El jefe
de los escanciadores contó su sueño a José y le dijo: "En mi sueño
vi yo una cepa ante mí, 10 y en la cepa había tres sarmientos,
y nada más echar yemas ella florecían en seguida y maduraban
las uvas en sus racimos. 11 Yo tenía en la mano la copa del
Faraón, y tomando aquellas uvas, las exprimía en la copa del Fa-
raón, y ponía la copa en la mano del Faraón." 12 José le dijo:
"Esta es su interpretación: los tres sarmientos, son tres días.
13 Dentro de tres días alzará el Faraón tu cabeza; te devolverá
a tu cargo, y pondrás la copa del Faraón en su mano, lo mismo
que antes, cuando eras su escanciador. 14 A ver si te acuerdas
de mí cuando te vaya bien, y me haces el favor de hablar de mí
al Faraón para que me saque de esta casa. 15 Pues fui robado
del país de los hebreos, y por lo demás, tampoco aquí hice nada
para que me metieran en el pozo."

16 Vio el jefe de panaderos que era buena la interpretacion
y dijo a José: "Voy con mi sueño: había tres cestas de pan can-
deal sobre mi cabeza. 17 En la cesta de arriba había de todo
lo que come el Faraón de panadería, pero los pájaros se lo comían
de la cesta, de encima de mi cabeza." 18 Respondió José: "Esta
es su interpretación. Las tres cestas, son tres días. 19 A vuelta
de tres días alzará el Faraón tu cabeza y te colgará en un árbol
y las aves te comerán la carne."

20 Y aconteció que al tercer día, que era el natalicio del Faraón, dio éste un banquete para todos sus servidores, y levantó la cabeza del jefe de escanciadores y la del jefe de panaderos entre sus siervos. 21 Al jefe de escanciadores le restituyó en su oficio, y volvió a poner la copa en manos del Faraón. 22 En cuanto al jefe de panaderos, lo colgó; tal y como les había interpretado José. 23 Pero el jefe de escanciadores no se acordó de José, sino que lo olvidó.

La transición del texto del cap 39 al del cap 40 es uno de los pocos pasajes donde la combinación de las fuentes J y E ha dejado asperezas notorias. El texto del cap 39 era J, como nos lo indica el empleo con gran liberalidad del nombre Yahwé.

Desde luego a José lo echaron en prisión, pero pudo allí ocupar el cargo de veedor general por gracia del funcionario que estaba a cargo del establecimiento. Encaja mal con ese puesto tan de confianza que ocupaba José, el que ahora se le destine a servir a aquellos presos tan principales. Antes (Gen 39,22) todos los penados allí recluidos estaban "en la mano de José"; era pues su superior. Ahora (Gen 40,4) queda sometido a dos de ellos como esclavo puesto a su servicio. Si se añade que en nuestro relato José afirma haber sido robado del país de los hebreos (v 15) veremos con claridad que el presente relato se liga a la versión de la conducción de José a Egipto como consecuencia de haber sido raptado por los madianitas, y no por haber sido vendido a los ismaelitas (véanse págs 436s). Nuestro cap 40 es pues elohísta, cosa muy previsible dada la importancia que toman en él los ensueños proféticos y su interpretación (véase pág 30).

Hemos pues de considerar que la fuente E ignoró por completo el episodio de la tentación de José (cap 39). Según ella, José fue comprado en Egipto por el jefe de la guardia personal (Gen 39,1b), y luego éste lo destinó en calidad de esclavo al servicio de los dos presos. ¿Pero cómo se imaginó los acontecimientos la fuente J? Si atribuimos la frase de Gen 39,1b a la fuente E, José no fue vendido por los ismaelitas a Putifar directamente, sino a un egipcio rico. En favor de esta tesis se ha indicado—y con razón—la singularidad de presentar a ese alto dignatario que fue Putifar, como un "hombre egipcio" (Gen 39,1bα). Efectivamente esta acumulación es fruto de la combinación de fuentes. Según E: José fue vendido a Putifar, palaciego del Fa-

raón. Según J: José fue vendido a un "hombre egipcio". Según E, Putifar era el funcionario de quien dependía la prisión; la fuente J no nombra "al alcaide de la prisión" (v 22). Y en cualquier caso el relato del cap 39 no lo identifica con Putifar. Si hacemos nuestra esta hipótesis de la combinación de las tradiciones yahwista y elohísta, hemos de considerar la frase de Gen 39,20bα según la cual José fue a parar a la prisión del Estado donde se hallaban recluidos los presos del rey, una yunción adicional del relato yahwista primitivo.

40,1-4 También aquí el narrador, antes de exponer el asunto en sí—la interpretación de los ensueños—, tiene que familiarizar al lector con la situación interna y externa, cuyo conocimiento es necesario para entender lo que sigue. El copero y el panadero son aquí, como lo prueban sus títulos en los vv 2 y 9, dignatarios muy elevados. El antiguo Egipto era un Estado de funcionarios; al igual que en todas las cortes con tradiciones antiguas existía allí una complicada jerarquía de cargos. Tales cargos cercanos a la persona del Faraón eran tan apreciados como expuestos. Precisamente nuestro relato muestra qué bajo se podía caer si el humor del soberano daba un cambio. Sin embargo no se subraya aquí ningún aspecto despótico; más bien parece que aquellos hombres habían cometido alguna falta. Pero esta faceta de la historia no interesa para nada al narrador. José les es asignado a los dos presos para prestarles los menudos servicios que cabían en el régimen penitenciario de entonces. Según eso podemos imaginar que su posición de esclavo de reclusos era muy baja.

40,5-23 El narrador pasa con gran belleza de pintar la situación general externa, al asunto propiamente dicho: aquel atento esclavo cayó al instante en la cuenta del abatimiento de los dos personajes presos. Los narradores hebreos rara vez describen de modo inmediato estados de ánimo. Y cuando, como aquí, es necesario hacerlo lo realizan de modo indirecto. La situación de los dos presos era pues la siguiente. Para ellos es seguro que sus ensueños encerraban predicciones sobre su destino personal. Si estuviesen en libertad, se les brindarían muchas posibilidades de desentrañar su significado. La interpretación de los ensueños era toda una ciencia. Existían hombres que habían aprendido la técnica de la interpretación onírica, y se contaba igualmente con

abundante literatura sobre el tema. Pues bien, todas esas cosas estaban ahora fuera de su alcance. Por eso "parecían tan abatidos".

En cambio, la respuesta de José "la interpretación de los ensueños viene de Dios", es absolutamente polémica. Es una de esas frases luminosas que tanto agradan a nuestro narrador, y que por su contenido doctrinal programático rebasan la situación en que se dicen (cfr lo dicho sobre Gen 39,9). Y puesta en boca de un mínimo esclavo extranjero al que jamás se les hubiera ocurrido a los dos presos interrogar de semejante asunto, lleva implícito un áspero contraste: José opina que para interpretar los ensueños no necesitaba una técnica estudiable que elevaba a quien la poseía al rango de las personas respetadas por su capacidad científica. La interpretación de ensueños no era un arte humano, sino un carisma que Dios podía conceder. En todo lo tocante a la interpretación del futuro, la fe del antiguo Israel reaccionaba con gran vigor. Los acontecimientos del porvenir estaban únicamente en manos de Yahwé, y sólo estaba capacitado para interpretarlos aquel a quien le había sido revelado su sentido. En Dan 2,26s encontramos una recusación de la oniromancia, parecida a ésta.

Tal como aquí se cuentan, aquellos ensueños tenían muy poco de esa "estructura difusa" y ese "modo asintáctico" que son típicos de los ensueños verdaderos [77]. Son ensueños "de artificio"; es decir, en ellos la visión propiamente dicha queda estilizada al máximo y es elevada a las dimensiones de lo racional. En el ensueño del copero se acumulan a toda prisa en una elaboración estilística muy abreviada, sucesos que se hallan muy separados entre sí en el tiempo: el Faraón bebía vino y no mosto de uva sin fermentar. También la visión onírica del panadero es muy simple y transparente en cuanto a contenido de imágenes. Como proceso de la vida cotidiana era perfectamente comprensible y—de no haber acaecido en sueños—no hubiera requerido una explicación especial. Por lo que toca al proceso de la interpretación en sí mismo, José sólo tomó algunas partes de la imaginería onírica. En este elegir lo decisivo y abandonar lo accesorio e insignificante es donde se muestra precisamente su capacitación carismática. José realiza a lo largo de todo este proceso una cierta

[77] Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956², página 528.

alegorización libre. No se dan las razones detalladas de cómo llegó a interpretar que los tres cestos y los tres sarmientos eran tres días. Tanto aquí como en la elección de los elementos figurativos interpretables tenemos un factor de libertad y misterio, a través del cual actúa la omnipotencia divina.

Ambos ensueños nos indican que los presos se hallaban en prisión preventiva y a la espera de que se dictase sentencia definitiva por decisión del Faraón. Y así al copero "le alzarían la cabeza" pasados tres días, expresión que aludía a un uso real de la administración de justicia: el peticionario estaba en pie o de rodillas con la cabeza inclinada; y el que se sentaba en el trono lo tomaba de la barbilla y se la levantaba (cfr II Re 25,27, entre otros). En el uso de este giro José se permite un juego de palabras cruelmente irónico: también al panadero "le alzarían la cabeza"... para cortársela. No es seguro que la decapitación fuese seguida de una exposición del cadáver suspendiéndolo (así por ejemplo Dt 21,22). En cualquier caso ultrajar el cadáver era una sanción particularmente dura, precisamente entre los egipcios que tanto se preocupaban por él.

La frase final de esta perícopa tiene una función especial dentro de la estructura de conjunto. La petición de José en el v 14 y la rehabilitación del copero hacen que el lector comience a abrigar esperanzas para José; pero ahora ve que el socorro todavía estaba muy lejos. Por otra parte la frase constituye una transición a lo que sigue, pasando rápidamente por un largo período durante el cual José yacía olvidado en la prisión, y asimismo prepara la entrada de una nueva serie de acontecimientos.

d) *Interpretación de los ensueños del Faraón. Exaltación de José* 41,1-57

1 Al cabo de dos años, el Faraón soñó que se encontraba parado a la vera del Nilo. 2 De pronto subían del río siete vacas hermosas y metidas en carnes que se pusieron a pacer en el carrizal. 3 Pero he aquí que detrás de aquéllas subían del río otras siete vacas, de mal aspecto y flacas de carnes, las cuales se pararon cabe las otras vacas en la margen del río, 4 y las vacas de mal aspecto y macilentas se comieron a las siete vacas hermosas y lustrosas. Entonces el Faraón se despertó. 5 Y vuelto a dormirse soñó otra vez, y he aquí que siete espigas crecían en una

**misma caña, lozanas y gruesas. 6 Pero he aquí que otras siete
espigas flacas y abrasadas por el viento del Este brotaron después
de aquéllas 7 y las espigas flacas consumieron a las siete loza-
nas y llenas. Despertó el Faraón, y he aquí que era un sueño.
8 Aquella mañana estaba inquieto su espíritu y envió a llamar a
todos los magos y a todos los sabios de Egipto. El Faraón les contó
su sueño, pero no hubo quién se lo interpretara al Faraón. 9 En-
tonces el jefe de escanciadores habló al Faraón diciéndole: "Tengo
hoy que recordar mi falta: 10 el Faraón se había enojado con-
tra sus siervos, y 'nos' había puesto bajo custodia en casa del jefe
de los guardias a mí y al jefe de panaderos. 11 Entonces tuvi-
mos sendos sueños en una misma noche, tanto yo como él, cada
uno con su sentido propio. 12 Había allí con nosotros un mu-
chacho hebreo, siervo del jefe de los guardias. Le contamos nues-
tro sueño, y él nos dio el sentido propio de cada cual. 13 Y re-
sultó que según nos lo había interpretado, así fue: A mí me res-
tituyó el Faraón en mi puesto, y a él le colgó."**

**14 El Faraón mandó llamar a José y le sacaron del pozo con
premura, se cortó el pelo y mudó de vestido y compareció ante el
Faraón. 15 Dijo el Faraón a José: "He tenido un sueño y no
hay quien lo interprete, pero he oído decir de ti que te basta oír
un sueño para interpretarlo." 16 Respondió José al Faraón di-
ciendo: "No hablemos de mí; Dios responderá propicio al Faraón."
17 Y refirió el Faraón a José su sueño: "En mi sueño estaba yo
parado a la orilla del Nilo, 18 cuando de pronto suben del río
siete vacas metidas en carnes y de hermoso aspecto, las cuales
pacían en el carrizal. 19 Pero he aquí que otras siete vacas su-
bían detrás de aquéllas, de muy ruin y mal aspecto y flacas de
carnes; no las he visto tan feas en todo el país de Egipto. 20 Y
las siete vacas flacas y feas se comieron a las siete vacas primeras
y gruesas. 21 Pero una vez que las tuvieron dentro, ni se conocía
que las tuviesen, pues su aspecto seguía tan malo como al princi-
pio. Entonces me desperté, 22 y volví a ver en sueños cómo sie-
te espigas crecían en una misma caña, henchidas y hermosas.
23 Pero he aquí que otras siete espigas vanas, delgadas y abra-
sadas por el viento del Este, brotaban después de aquéllas 24 y
consumieron las espigas flacas a las siete espigas hermosas. Se
lo he dicho a los magos, pero no hay quien me lo explique."**

**25 José dijo entonces al Faraón: "El sueño del Faraón es uno
sólo: Dios ha anunciado al Faraón lo que va a hacer. 26 Las
siete vacas buenas son siete años de abundancia y las siete espigas
buenas, siete años son; porque el sueño es uno sólo. 27 Y las
siete vacas flacas y feas que subían después de aquéllas, son siete
años; y las siete espigas vanas y abrasadas por el viento del Este,
serán siete años de hambre. 28 Esto es lo que antes indiqué,
cuando le dije al Faraón: lo que Dios va a hacer lo ha mostrado
al Faraón. 29 He aquí que vendrán siete años de gran abundan-
cia en todo el país de Egipto, 30 a los cuales seguirán otros siete
años de hambre tal que se olvidará toda la [anterior] abundancia**

en el país de Egipto, pues el hambre asolará el país, 31 y no se
conocerá esa abundancia en el país, de tanta hambre como la
seguirá. 32 Y el que se haya repetido el sueño del Faraón dos
veces, significa que la cosa es firme de parte de Dios, y Dios se
apresura a realizarla. 33 Ahora pues, provéase el Faraón de
algún hombre inteligente y sabio, y póngalo al frente del país de
Egipto. 34 Hágalo así el Faraón: ponga funcionarios al frente
del país y cobre el quinto al país de Egipto durante los siete años
de la abundancia. 35 Ellos recogerán todos los víveres de esos
años buenos que vienen, almacenarán el trigo bajo la autoridad
del Faraón como provisión en las ciudades, y lo guardarán.
36 De esta forma servirán los víveres de reserva al país para los
siete años de hambre que habrá en el país de Egipto y así no pe-
recerá el país de hambre."

37 Pareció bien el discurso al Faraón y a todos sus servidores,
38 y dijo el Faraón a sus servidores: "¿Acaso se encontrará otro
como éste que tenga el espíritu de Dios?" 39 Y dijo el Faraón
a José: "Después de haberte dado a conocer Dios todo esto, no
hay entendido ni sabio como tú. 40 Tú estarás al frente de mi
casa, y a tu mandato se sujetará (?) todo mi pueblo. Tan sólo
por el trono seré mayor que tú." 41 Dijo el Faraón a José:
"Mira: te pongo así al frente de todo el país de Egipto." 42 Y
el Faraón se quitó el anillo con sello de la mano y lo puso en la
mano de José, le revistió ropas de lino fino y le puso la cadena
de oro al cuello, 43 luego le hizo montar en su segunda carroza,
e iban gritando delante de él: "¡Abrek!" Así le puso al frente de
todo el país de Egipto. 44 Dijo el Faraón a José: "Yo soy el
Faraón: mas sin tu licencia no levantará nadie mano ni pie en
todo Egipto." 45 El Faraón llamó a José Safenat-Panéaj y le
dio por mujer a Asenat, hija de Putifar, sacerdote de On. Y salió
José con autoridad por todo el país de Egipto.

46 *Tenía José treinta años cuando compareció ante el
Faraón, rey de Egipto.* Y salió José de delante del Faraón, y
recorrió todo el país de Egipto. 47 La tierra produjo con profu-
sión durante los siete años de abundancia 48 y se hizo acopio
de todos los víveres de los siete años en que hubo 'abundancia' en
Egipto y los puso en las ciudades, en cada ciudad los víveres de la
campiña circundante. 49 José recolectó grano como la arena del
mar, una cantidad grandísima, hasta tener que desistir de contar
porque era innumerable. 50 Antes que sobreviniesen los años
de hambre, le nacieron a José dos hijos que le dio Asenat, la hija
de Putifar, sacerdote de On. 51 Llamó José al primogénito Ma-
nasés, porque [decía] "Dios me ha hecho olvidar todas mis penas
y la casa de mi padre", 52 y al segundo le llamó Efraim, porque
[decía] "Dios me ha hecho fructificar en el país de mi aflicción".

53 Concluyéronse los siete años de hartura que hubo en el
país de Egipto, 54 y empezaron a llegar los siete años de ham-
bre como había predicho José. Y hubo hambre en todos los
países; pero en toda la tierra de Egipto había pan. 55 Toda

la tierra de Egipto sintió hambre, y el pueblo clamó al Faraón pidiendo pan; dijo el Faraón a todos los egipcios: "Id a José: haced lo que él os diga." 56 El hambre cundió por toda la haz de la tierra. Entonces José abrió todos los 'graneros' y vendió grano a los egipcios. Arreciaba el hambre en Egipto; 57 de todos los países venían también a Egipto para proveerse comprando grano a José, porque el hambre arreciaba por toda la tierra.

A diferencia de las perícopas narrativas vistas hasta ahora, aquí la historia propiamente dicha comienza justo en el v 1. Ello es posible gracias a que el cap 40 constituye por entero la introducción al cap 41, y además adelanta la acción. Se vuelve a citar ahora a los personajes de José, el copero, el panadero, el Faraón, el jefe de la guardia personal. Todo el comienzo del cap 41 presupone la situación narrada en el cap 40. Pero ante todo, la interpretación oniromántica realizada en el calabozo prepara la que tuvo lugar en palacio; el paralelismo de ambas—una en la miseria de la prisión, y la otra en el esplendor de la corte real—es un contraste de gran efecto. El relato es unitariamente elohísta, por lo menos hasta el v 30; a partir de ahí los duplicados y las disonancias delatan la combinación de varias fuentes.

Los acontecimientos en sí mismos, ocurrieron dos años después. La noticia de que José tenía treinta años cuando se presentó por vez primera ante el Faraón forma, sin duda, parte de la historia P de José, de cuya amplitud y clase sabemos muy poco. Han transcurrido pues trece años desde que José cayó en desgracia.

41,1-25 En materia de ensueños y de interpretación onírica hemos de aducir ahora lo dicho a propósito de Gen 40,9ss; 37,5ss. También aquí resultaría errado por completo querer comprender simbólicamente todos los detalles de los ensueños (por ejemplo: las vacas, como animales sacros de la diosa Hator y como símbolo de la fecundidad). La interpretación no toca en absoluto esos contenidos con pretendido significado oculto, sino que sigue libremente su propio camino. Las vacas saliendo del agua nos hacen pensar en uros, que en Egipto son animales domésticos desde tiempo inmemorial. La visión de los animales y las espigas devorándose unas a otras, pertenece al mundo irreal de los ensueños. A pesar de eso el Faraón había visto las cosas con tanta viveza, que sólo al despertar se percató de que no habían sido más que un sueño

(v 7). Pero continuaron inquietándole—el espíritu del Faraón estaba "agitado"—, pues no le cabía duda de que una doble visión onírica de tal claridad y tan semejante, indicaba por fuerza algo que iba a ocurrir. Por lo pronto el narrador nos muestra con gran plasticidad el camino equivocado por el que al principio iba el Faraón, cuando erróneamente suponía que el conocimiento de las cosas futuras era un arte humano accesible a una determinada ciencia mántica. Error que resulta especialmente ostensible en la interpelación que le dirige a José, llevado ya a su presencia. El Faraón empezó considerándole uno de esos especialistas en oniromancia; incluso como un sabio excepcional en dicho campo, que no necesitaba por tanto esforzarse para lograr una interpretación. José rechaza tal suposición con energía *(bil'aday* literalmente: "nada hasta mí"; es decir: yo no hago al caso). Nuevamente nos encontramos ante un pasaje de importancia teológica programática; la diferencia entre la adivinación profesional—abocada al fracaso—y la iluminación carismática que no precisa de técnica ninguna, queda fuertemente subrayada (véase lo dicho sobre Gen 40, 8, págs 457ss).

Es una pintura arrancada de la vida misma el ingrato olvido por parte del copero y su súbito acordarse de José tan pronto como recibe la pregunta del Faraón. En la frase donde dice que tuvo que "recordar su falta" *(mazkir ḥataay)*, el copero alude probablemente a un acusador real; en las cortes ante todo, parece que existió un acusador público *(mazkir 'avón;* rastros de él aparecen en I Re 17,18; Ez 21,28; 29,16). Es decir: tengo que ser aquí mi propio acusador. La frase posee además una relación muy sutil con Gen 40,14, pasaje donde José pidió "que lo recordase"; pero ahora tiene también que rememorar su falta.

41,25-36 Tampoco aquí se produce la explicación en la penumbra de un sentido profundo y misterioso, sino que es un proceso sencillo, claro y sobrio. José interpreta ahora las vacas y las espigas como años, mientras que en la prisión los sarmientos y los cestos eran días: todo se mueve en el marco de una libertad incontrolable. El tono sobrio que reviste nuestro relato podemos verlo en que José pasa en seguida de la interpretación del futuro a la adopción de medidas prácticas. Esta parte segunda de su largo discurso pertenece también a la interpretación, explica qué quería decir aquel devorarse unas imágenes a otras: los años de

escasez consumirían todas las reservas hechas durante los años de abundancia. Desde el punto de vista teológico, resulta notable cómo el discurso liga vigorosamente la idea de predestinación contenida en él, con un enérgico llamamiento a la acción. El motivo imperioso para que un gobernante responsable tome las medidas oportunas, es que la decisión de Dios es "firme" y se "apresurará" a ejecutarla.

Tenemos aquí un hermoso ejemplo de las metas perseguidas en el Israel de la época real, por toda la educación y la cultura que se daba a los jóvenes acomodados: tenían que saber hablar en público y en circunstancias delicadas, y tenían que ser capaces de dar un consejo (Prov 15,7; 16,23s; 18,21; 20,18; 25,11s). Esta función de consejero se ejercía siempre en asuntos políticos; servía para apoyar al responsable, el cual debía a su vez de tomar sus decisiones conforme a la bondad del consejo recibido (cfr especialmente II Sam 17,1ss). Quien había sido educado en la sabiduría y se había acreditado como sabio, era consultado ante todo para asuntos políticos tanto en el Israel de la realeza como en el antiguo Egipto.

Así pues José, sin pretenderlo, demostró tener precisamente aquellos dones que él presuponía en quien ahora estaba llamado a adoptar las necesarias medidas de prevención contra el hambre que amenazaba (v 33).

El almacenamiento de grano en los silos del Estado, era en Egipto una medida habitual por parte del Gobierno (una imagen de tales silos para trigo, cuya entrada superior sólo era accesible mediante una escalera, podemos verla en AOB, núm. 177). Según el narrador, José acometió un plan de almacenamiento a gran escala; cosa desconocida—y por ello, tanto más interesante—para los hebreos.

41,37-45 Los efectos del discurso en el Faraón fueron fulminantes; la interpretación y los consejos propuestos por José, resultaron parigualmente convincentes. El narrador no nos dice cuál fue el criterio empleado tácitamente por el Faraón para contrastar la interpretación de José. Es claro que presupone que ella contenía una verdad de tal calidad, que se imponía por sí misma: no cabía otra. Y de modo semejante, el consejo de José convenció por su clara practicidad.

Al examinar con más detalle las medidas recomendadas por

José, vamos a dar en el campo de las divergencias entre las fuentes. En el v 33 recomienda José la designación de un único funcionario encargado de una misión especial; en el v 34, propone que nombre toda una comisión de "veedores". Mientras que el v 34b habla de que dicha comisión requisaría el quinto de la cosecha total del país, el v 35 habla de requisarla por entero. He aquí contradicciones que evidentemente han de ser atribuidas a la diversa concepción de los acontecimientos que existe entre las fuentes J y E. También es claro que la instauración de José en su alto cargo va narrada dos veces: una el v 41, y la otra en los vv 40 y 42s; también el primer viaje de inspección de José, aparece en 46b y en 47; por último la noticia sobre el desencadenamiento del hambre la tenemos en los vv 54 y 55.

La toma de posesión de José es descrita por el narrador, pintando ceremonias, usos y derechos que realmente existieron en Egipto. El cargo conferido a José es el de gran visir, es decir el de representante plenipotenciario del propio rey, y al mismo tiempo el de jefe de palacio: era pues el hombre más poderoso del reino. También el Judá más tardío, conoció la figura de un jefe de palacio, que de hecho ejercía las funciones de gran visir (es el *'al habáyit,* Is 22,20ss; II Re 18,18,37). Pero no parece que David y Salomón introdujesen ya este cargo. Revestía especial importancia la entrega en persona del sello real, cuyo uso administrativo correspondía al visir; mediante aquel sello se convertía propiamente en el ejecutor de las decisiones reales ante el pueblo. También la entrega de la cadena que era portada alrededor del cuello, está atestiguada como signo honorífico en las fuentes paleo-egipcias. El carro de ceremonias—se han encontrado vehículos de este tipo por ejemplo en la tumba de Tutankamón—tenía dos ruedas y una plataforma sobre la que el dignatario se ponía en pie junto al auriga. El "carro del segundo" es claramente el del visir; en otras partes se le denomina simplemente segundo carro (I Sam 23,17; Ester 10, 3; II Cro 28,7; cfr también 35,24). El grito que lanzaba el cortejo que le precedía, no ha sido explicado con seguridad. Si la palabra es egipcia, podríamos interpretarla: "¡Cuidado!" También se ha considerado una etimología hebrea: "¡De rodillas!" (¿Una forma verbal de arrodillarse?) Menos probable es que debamos ligarlo con la palabra babilonia *abarakku,* que sirve para designar a un alto dignatario militar y palaciego.

Por lo que atañe a los honores, sólo había en todo Egipto una

persona superior a José: el propio Faraón. Asimismo el cambio de nombre era un acto de gran importancia dentro del ceremonial cortesano; gracias a él José queda incorporado por completo a los medios palaciegos egipcios, lo que no sucedió—desde luego—sin que José quedase bajo la esfera protectora de una divinidad egipcia. Su nuevo nombre se traduce por "el dios habla, y él vive". Resulta chocante la libertad con que se relata esta anexión de José a la corte faraónica, difícil de concebir desde el punto de vista de la fe. Ello refleja una época de apertura al mundo, que, en el plano de las creencias, todavía no había hecho experiencias negativas en sus encuentros con el paganismo. En el Libro de Daniel, nacido de circunstancias mucho más pungentes, se aduce uno de esos cambios de nombre dentro de la serie de medidas amenazadoras tomadas contra Daniel por la corte pagana (Dan 1,7). Mucho más chocante es el emparentamiento de José con la familia del sumo sacerdote de On (= Heliópolis), al norte del actual El Cairo. Pero en aquella época tan antigua los matrimonios con mujeres pertenecientes a religiones extranjeras no escandalizaban; verdad es que fueron bastante escasos hasta la época de la realeza y no afectaban para nada a la sustancia de la comunidad cultual. Sólo después del exilio, y principalmente en tiempos de Esdras y Nehemías, corrieron las cosas de distinta manera. El nombre del suegro de José es el mismo—si prescindimos de una pequeña diferencia ortográfica—que el de su antiguo amo (Gen 37,36; 39,1). Resultaría bastante extraño que el relato sólo ofrezca un nombre para dos personas distintas. Pero si—como vimos más arriba—la fuente J ignoró probablemente a Putifar, jefe de la guardia personal, entonces—en caso de que el v 45 fuese yahwista—podría ser que dicha fuente no hubiese conocido más que a un Putifar.

41,45-57 El cumplimiento de la profecía se describe con parecido detallismo que lo precedente. También aquí hemos de atribuir la gran amplitud del relato a una combinación de fuentes. Y eso vale tanto para la descripción de los años pingües (vv 47-49), como para la de los de escasez (vv 53-57). En este último caso parece existir también una disarmonía objetiva, pues por un lado se describe cómo sobrevino en Egipto aquella gran necesidad y cómo los hambrientos fueron enviados a José y a sus graneros (vv 55, 56b); y por el otro, se subraya que los egipcios fueron los únicos que no pasaron apuros durante una época de hambre mundial, y

cómo las gentes de las otras naciones acudían a Egipto buscando ayuda (vv 54b,56a,57).

La noticia del nacimiento de los dos hijos completa el cuadro del inmenso cambio producido en la vida y en la suerte de José: gran visir de Egipto, casado con la hija del sumo sacerdote del país, y ahora con dos hijos nacidos de ese su matrimonio... Las frases con las que José explica su nombre, expresan su agradecimiento por aquel cambio inesperado de su suerte y por la plenitud vital que había situado a José en un plano totalmente distinto. Con estos nuevos vínculos José se convirtió en un egipcio de cuerpo entero, valga la expresión. Si según el espíritu del narrador el lector nada tiene que reprocharle por ello, no es menos cierto que encierra una sutileza intencionada por parte del que narra esta historia, el hecho de conducir a José—inmediatamente después de que éste cortase ya del todo con lo que hasta entonces había sido su vida—hacia acontecimientos que volverían a ponerle en comunicación con la casa de su padre. Por tanto, la idea no es desde luego que José "olvidase" la casa de su padre en el sentido estricto del término, y quizá con un puntillo de "amargura"; al contrario, la continuación de la historia muestra cuán apegado estaba a ella. "Olvidar" no significa aquí "no acordarse ya más", sino no tener ya alguna cosa (cfr Job 39,17; 11,6; cfr el proverbio árabe: Quien bebe agua del Nilo, olvida a su patria si es extranjero). La frase se refiere pues a un hecho objetivo externo más que a un acontecimiento subjetivo y psicológico. Sobre Manasés y Efraim, ver lo dicho a propósito del cap 48 págs 509ss).

e) *Primer viaje de los hermanos a Egipto* 42,1-38

1 Viendo Jacob que había grano en Egipto, dijo entonces Ja-
cob a sus hijos: "¿Por qué os estáis mirando unos a otros?" 2 Y
añadió: "Ved, que he oído que hay grano en Egipto. Bajad y
compradnos grano de allí, para que vivamos y no muramos."
3 Bajaron, pues, diez hermanos de José a proveerse de grano en
Egipto; 4 pero, a Benjamín, hermano de José, no lo envió Jacob
con sus hermanos, pues se decía: "No vaya a sucederle alguna
desgracia." 5 Fueron, pues, los hijos de Israel a comprar con
otros que iban, pues el hambre reinaba en el país de Canaán.
6 Ahora bien, José era el que regía en todo el país, y él mismo

era el que vendía grano a todo el pueblo del territorio. Llegaron
pues los hermanos de José y se inclinaron ante él rostro en tierra.
7 En cuanto José vio a sus hermanos los reconoció, pero él, fin-
giéndose extraño, hablóles con dureza y les dijo: "¿De dónde ve-
nís?" Dijeron: "De tierra de Canaán, para comprar víveres."
8 Aunque José reconoció a sus hermanos, ellos no le reconocie-
ron. 9 José entonces se acordó de aquellos sueños que había so-
ñado respecto a ellos, y les dijo: "Vosotros sois espías, que venís
a descubrir la desnudez del país." 10 Dijéronle: "No, señor, sino
que tus siervos han venido a proveerse de víveres. 11 Todos nos-
otros somos hijos de un mismo padre, y somos gente de bien: tus
siervos no son espías." 12 Díjoles: "No. A lo que venís es a
descubrir la desnudez del país." 13 Dijéronle: "Tus siervos so-
mos doce hermanos, hijos de un mismo padre, en el país de Ca-
naán; sólo que el menor está actualmente con nuestro padre, y
el otro ya no existe." 14 José replicó: "Lo que yo os dije: sois
espías. 15 Con esto seréis probados, ¡por vida del Faraón!, no
saldréis de aquí mientras no venga vuestro hermano menor acá.
16 Enviad a uno de vosotros y que traiga a vuestro hermano,
mientras los demás quedáis presos. Así serán comprobadas vues-
tras afirmaciones, a ver si la verdad está con vosotros. Que si no,
¡por vida del Faraón!, espías sois." 17 Y les puso bajo custodia
durante tres días. 18 Al tercer día les dijo José: "Haced esto
—pues yo temo a Dios—y quedaréis con vida. 19 Si sois gente
de bien, uno de vuestros hermanos se quedará detenido en vues-
tra prisión, mas vosotros id y llevad el grano para [aplacar] el
hambre de vuestras familias. 20 Y me traéis a vuestro hermano
menor, para que se confirmen vuestras palabras y no muráis."
Así lo hicieron ellos. 21 Y se decían el uno al otro: "Verdade-
ramente somos culpables contra nuestro hermano, pues vimos la
angustia de su alma cuando nos pedía que tuviésemos compasión
y no le escuchamos. Por eso nos hallamos en esta angustia."
22 Rubén les replicó: "¿No os decía yo que no pecarais contra
el niño y no me escuchasteis? ¡Ahora se reclama su sangre!"
23 Ignoraban ellos que José les entendía, porque mediaba un
intérprete entre ellos. 24 Entonces José se apartó de su lado y
lloró; y volviendo donde ellos, les habló y tomó a Simeón y le hizo
amarrar ante sus propios ojos. 25 Después mandó José que se
les llenaran los costales de grano, y se devolviera a cada uno su
dinero en su saco, dándoles además provisiones para el camino.
Y así se hizo. 26 Ellos pusieron su cargamento de grano sobre
sus jumentos, y se fueron de allí.

27 Cuando más tarde uno de ellos abrió su saco en la posada
para dar el pienso a su asno, vio que su dinero estaba en la boca
del costal de grano. 28 Y dijo a sus hermanos: "Me ha sido de-
vuelto el dinero; lo tengo aquí en mi costal." Se quedaron sin
aliento, y se miraban espantados y diciendo: "¿Qué es esto que
ha hecho Dios con nosotros?" 29 Cuando llegaron donde su
padre, al país de Canaán, le refirieron todas sus peripecias, dicién-

dole: 30 "El hombre que es señor del país ha hablado con nosotros duramente y nos ha tomado por espías del país. 31 Nosotros le hemos dicho: 'Somos gente de bien y no espías. 32 Somos doce hermanos, hijos del mismo padre; uno de nosotros ya no existe, y el menor está actualmente con nuestro padre en el país de Canaán.' 33 Mas aquel hombre que es señor del país, nos dijo: 'De este modo conoceré si sois gente de bien: dejad conmigo a uno de vuestros hermanos, tomad el 'grano' para [aplacar] el hambre de vuestras familias y marchaos 34 a traerme a vuestro hermano menor. Así conoceré que no sois espías, sino gente de bien. Entonces os entregaré a vuestro hermano y circularéis libremente por el país'." 35 Ahora bien, cuando estaban vaciando sus costales, encontró cada uno en su saco su respectiva bolsa de dinero. Viendo tanto ellos como su padre las bolsas, sintieron miedo. 36 Su padre Jacob les dijo: "Me dejáis sin hijos: falta José, falta Simeón, y encima vais a quitarme a Benjamín. Todo esto me ha sobrevenido." 37 Dijo entonces Rubén a su padre: "Puedes matar a mis dos hijos si no te lo devuelvo. Confíamelo a mí y yo te lo devolveré." 38 Replicó: "No bajará mi hijo con vosotros, pues su hermano está muerto y sólo me queda él. Si le ocurre cualquier desgracia en ese viaje que vais a hacer, hundiríais de pena mis canas en el reino de los muertos."

Entre el capítulo 41 y el 42 tenemos un corte. Hasta los acontecimientos narrados en el cap 41, José y sus andanzas ocuparon el centro del relato. Desde el comienzo hasta las beneficiosas medidas tomadas por el gran visir, el lector no ha perdido de vista la figura de José. Con el capítulo 42 esta línea se quiebra, y el narrador vuelve a llevarnos a Palestina, a casa de Jacob y sus hijos. Se produce así un cambio temático de índole interna dentro de la historia, pues mientras que hasta aquí la atención del lector la retenía ante todo el destino externo de José, el interés recae ahora sobre algo mucho más oculto: las relaciones de José con sus hermanos. La transición se realiza con toda ligereza, casi imperceptiblemente, mediante el tema del hambre que se había abatido sobre el país de Canaán.

Un examen más detenido del relato que ahora comienza, acusará claras desigualdades dentro de él, ante todo si sumamos su continuación en el cap 43. Si partimos del bloque vv 13-26, y 29-35, que constituye una unidad homogénea y determina por su contenido la comprensión del capítulo en su forma actual, José acusó a sus hermanos de espionaje. En principio quiere enviar solamente a uno para que busque a Benjamín y quede así atesti-

guada la autenticidad de sus dichos (vv 14-16); pero luego, sólo mantiene como rehén a Simeón. Los demás vuelven a casa y llenos de estupor encuentran el dinero en sus fardos: según el v 35 esto ocurría al final del relato; así pues no habían sido abiertos los bultos durante el camino, ya que José había provisto a cada uno del consiguiente repuesto de viaje (v 25). Pero según los vv 27s los hermanos encontraron el dinero al atardecer del primer día de camino, cuando daban el pienso a sus animales. Otra contradicción mucho más profunda se acusa en la continuación del relato en Gen 43,1ss. El lector no podrá menos de extrañarse ante el hecho de que los hermanos no regresen al instante a Egipto, como cabía esperar, para liberar a Simeón que quedó allí preso, sino que permanecieron tranquilamente en su patria hasta que se agotaron las provisiones de cereal que habían traído y la necesidad les obligó a nuevas compras. A la explicable queja de Jacob responden los hijos que sólo si llevaban consigo a Benjamín podrían presentarse ante el gran visir de Egipto.

Hay dos cosas que nos llaman la atención. ¿Era necesario darle al padre una información tan detallada como la de Gen 43,3-7 aun habiéndole ya contado inmediatamente después del regreso cómo estaban las cosas (Gen 42,29-34)? Y ante todo nos extraña que en la descripción de aquel segundo encuentro de los hermanos con José (es decir en Gen 43,3-7) no se aluda en absoluto a lo que según Gen 42 era el asunto principal: la retención de Simeón en calidad de rehén. Todo se explica si con Wellhausen atribuimos Gen 43,1ss a otra fuente (J) que no sabe absolutamente nada de que Simeón hubiera sido retenido allí. Según ella, José se limitó más bien a recalcarles que sólo si venían acompañados de Benjamín podrían comparecer ante su presencia. Así se explica también la tardanza de que se nos habla en Gen 43,1. Tan difícil de comprender si partimos de los supuestos de Gen 42. La estrecha vinculación entre los caps 43 y 42, impuso a posteriori la inclusión de los vv 14 y 23b con su alusión a Simeón.

Esta duplicidad de relatos se percibe también en el cap 42. Por ejemplo, el principio está sobrecargado, pues el v 1b es un nuevo comienzo respecto al v 1a. La duplicidad resulta clarísima en la descripción de cómo José reconoció desde luego a sus hermanos, pero disimula ante ellos (vv 7 y 8s), y cómo les acusa de espionaje (vv 9b y 12). Es común a ambas redacciones lo más esencial; es decir, la concepción de lo pretendido por José es lo que

determina su extraña conducta: quiere forzarles a que le traigan a Benjamín, su único hermano de padre y madre; un emocionante motivo de redoblado interés porque el lector lo capta en seguida, mientras que para los hermanos constituye un enigma.

42,1-12 Siempre fue Egipto para Palestina, y ante todo para sus zonas serranas y pedregosas, el país del trigo hacia el que se volvían todas las miradas en época de sequía (cfr Gen 12,10 ss). El narrador se representa a los hermanos llegando a Egipto en compañía de muchos otros—tal como podemos verlo en el conocidísimo relieve funerario de la tumba del general Harem-Hab (hacia el año 1330): "Asiáticos que no sabían de qué vivir" (AOB núm. 87)—y compareciendo ante el poderoso visir para comprar trigo. Como era natural no reconocieron a su hermano en medio de aquel ambiente totalmente extranjero, pues allí era donde menos se hubieran imaginado encontrarle. En cambio resulta fácil de concebir que José cayese en la cuenta de quiénes eran. Pero al lector le llena de excitante interés el que José no hiciera lo que parecía más obvio, sino que desempeñe ante ellos el papel de extranjero (juego de palabras: *vayitnaker vayakirem* en el v 7). Es difícil que el narrador quisiese decir con esto que José se disfrazase exteriormente, en sus gestos o vestiduras, tal como se relata en I Re 14,5 por ejemplo. Alude más bien a su comportamiento; y su juramento al modo egipcio ("por vida del Faraón") hace aún más impenetrable este su disfraz (Holzinger).

La desconfianza ante infiltraciones extranjeras en el país, es un rasgo auténtico tomado de la vida del antiguo Egipto. La frontera nordeste era uno de los puntos más vulnerables del reino egipcio; y se buscó taponarla con guarniciones e incluso con muros. La acusación de José es muy injuriosa, dadas las palabras que emplea: "descubrir la desnudez" (= sexo, vergüenzas) del país, pues les imputa que llevaban en el magín maquinaciones muy viles. La contestación de los hermanos reviste formalmente una gran sumisión; aquella humildad tan grande hizo pensar a José que ahora se estaban cumpliendo sus ensueños.

Al invocar José su temor a Dios (v 18), les indica que pueden confiar en él. No puede permitirse quebrantar su palabra, sino que se sabe ligado a mandamientos absolutos de Dios; por tanto los hermanos pueden tenerle confianza. El "temor de Dios" es pues aquí, de modo similar a Gen 20,11 o 22,12, un término que sirve

para designar la obediencia a los mandamientos. Con esta alusión, José manifiesta la existencia de un elemento común a él y a sus hermanos; mas éstos no se dan cuenta.

42,13-24 Es de una inusitada belleza la manera como el diálogo entre el visir y los hijos de Jacob va discurriendo lentamente hacia lo que pasó, y cómo la negra sombra de José—nunca olvidado—pesa sobre el ánimo de los hermanos, mientras que aquel a quien creían muerto se halla ante ellos lleno de emoción.

Naturalmente el lector se preguntará cuál fue la intención y cuáles los motivos que impulsaron a José a lo largo de toda esta escena. Desde luego no quiere castigar a sus hermanos; más bien habla por dos veces y con doble sentido, de que quiere "probarles". Quiere examinar por lo pronto si han dicho la verdad, si ellos pueden acreditar su rectitud ante él. Pero la prueba va mucho más lejos: bien pudiera ocurrir que persista en ellos intacta su antigua malignidad. ¿O acaso han cambiado? Lo que José les hace, no busca sólo conocer cómo son en la actualidad, sino que los padecimientos y las crisis en que va a envolverles servirán además para purificar y corregir a sus hermanos.

Cambiará pues el plan que les había comunicado (v 16); probablemente porque pensó que iba a tirar demasiado de la cuerda: no dejar ir más que a un hermano, supondría machacar en exceso el ánimo de su padre y, quizá, eso hiciese fracasar su propósito de que el enviado regresase trayendo a Benjamín. Hace pues encadenar a Simeón "ante sus ojos". Así, quedan también ellos "encadenados" y obligados a regresar. En medio de tamaño apuro los hermanos expresan precisamente aquello que José quería que dijesen. Pues la situación es muy parecida a la de antaño: han de retornar, por otra vez, con un hermano de menos ante su padre; y ahora creen no poder soportar lo que entonces con tanta frialdad contemplaron: la "angustia del alma" de uno de ellos. El mal causado hacía tanto tiempo, se yergue de súbito y golpea a sus autores; así lo comprenden ellos en seguida.

Algunos comentaristas se preguntan por qué lloró José. Que el lector lea la respuesta en su propio corazón.

En otro orden de cosas, diré que la forma tan moderna como se expresan aquí estos tormentos del alma, resulta muy sorpren-

dente. Pues la reacción de los nermanos atañe más a los aspectos morales del hombre, que al temor primitivo ante la divinidad que castiga.

42,25-38 El hecho de que José vuelva a poner el dinero en sus sacos, pretende mostrar que les consideró como huéspedes; es una prueba de su escondido amor hacia ellos, que le impulsa a hacerles tan gran regalo. Mas también—como todo lo que José les hizo—ha de serles un enigma que los asuste. Sobre el descubrimiento del dinero al cabo del primer día de marcha (v 27), y sobre su descubrimiento cuando ya habían regresado a casa (v 35), véanse págs 469s.

Jacob se turba hasta lo más hondo. Vuelve a surgir la sombra de aquel José que perdió (vv 36 y 38). El anciano habla con gran patetismo de que quiere descender al *šeol,* al reino de los muertos. Trátase más bien de imágenes poéticas; en la vida cotidiana se sabía que los muertos yacían en la tumba familiar. Pero se consideraba un mal especialísimo el hecho de morir lleno de pesadumbres y no en "hermosa ancianidad", pues en tal caso era muy posible que el espíritu del muerto no conociese jamás el reposo.

f) *Segundo viaje de los hermanos a Egipto* 43.1-34

1 El hambre seguía abrumando al país. 2 Así pues, en cuan-
to acabaron de consumir el grano traído de Egipto, les dijo su
padre: "Volved y compradnos algo de comer." 3 Judá le dijo:
"Bien claro nos advirtió aquel hombre: no os presentéis ante mi
rostro si no está con vosotros vuestro hermano. 4 Si mandas a
nuestro hermano con nosotros, bajaremos y te compraremos ví-
veres; 5 pero si no le mandas, no bajamos, porque aquel hombre
nos dijo: 'No os presentéis ante mi rostro si no está vuestro her-
mano con vosotros'." 6 Dijo Israel: "¿Por qué, para desgracia
mía, hicisteis saber a ese hombre que teníais otro hermano?"
7 Respondieron: "Aquel hombre nos preguntó por nuestra pa-
rentela, diciéndonos: ¿Vive todavía vuestro padre? ¿Tenéis algún
otro hermano? Y nosotros respondimos puntualmente a sus pa-
labras. ¿Podíamos acaso saber que iba a decirnos: Bajad a vues-
tro hermano?" 8 Dijo Judá a su padre Israel: "Deja ir al chico
conmigo; así marcharemos y bajaremos allá para vivir y no morir
ni nosotros, ni tú, ni nuestros pequeños. 9 Yo salgo fiador de él,

de mi mano lo exigirás si no te lo devolviere y te lo presentare
ante tus ojos, y estaría yo en falta contigo a perpetuidad. 10 Cier-
to: si no nos hubiéramos entretenido, para estas horas ya estaría-
mos de vuelta por segunda vez." 11 Díjoles su padre Israel:
"Siendo así haced esto: Llevaos de los mejores productos del país
en vuestros sacos, y bajádselos a aquel hombre como presente,
un poco de sandáraca, un poco de miel, almáciga y láudano, pis-
tachos y almendras. 12 Tomáis también con vosotros el doble
de dinero y restituís personalmente la plata devuelta en la boca
de vuestros costales por si se trata de un error. 13 Tomad, pues,
a vuestro hermano y volved inmediatamente donde ese hombre;
14 que El-Sadday os haga hallar misericordia ante ese hombre,
y que él os despache a vuestro otro hermano, y a Benjamín. Por
mi parte, tal como estoy privado de mis hijos, privado de ellos
quedaré."

15 Tomaron pues los hombres el presente y el doble de plata
consigo, y asimismo a Benjamín, y poniéndose en marcha bajaron
a Egipto y se presentaron a José. 16 Cuando José vio con ellos
a Benjamín, dijo a su mayordomo: "Conduce a esos hombres a
casa, mata algún animal y lo preparas, porque esos hombres van
a comer conmigo a mediodía." 17 El hombre hizo como le ha-
bía dicho José, y condujo a los hombres a casa de José. 18 Y
se asustaron los hombres porque se les llevaba a casa de José, y
dijeron: "Es por el dinero vuelto en nuestros sacos la otra vez,
por lo que se nos mete acá, para agredirnos, caer sobre nosotros
y reducirnos a esclavitud, junto con nuestros asnos." 19 Y acer-
cándose al mayordomo de José le dijeron a la puerta de la casa:
20 "Por favor, señor, nosotros bajamos anteriormente a comprar
víveres. 21 Pero resultó que cuando llegamos al albergue y abri-
mos nuestros costales, nos encontramos con que el dinero de cada
uno estaba en la boca de su saco, nuestro dinero bien pesado, y
lo hemos devuelto con nosotros, 22 y además traemos con nos-
otros más dinero para comprar víveres. Ignoramos quién puso
nuestro dinero en nuestros sacos." 23 Díjoles: "Estad tranqui-
los, no temáis. Vuestro Dios y el Dios de vuestro padre os puso
un tesoro en vuestros costales. Vuestro dinero ya me llegó." Y les
sacó a Simeón. 24 Luego introdujo aquel ser en casa de José
a los hombres, les dio agua para que se lavaran los pies, y les dio
pienso para sus asnos. 25 Entonces ellos prepararon el presente,
mientras llegaba José a mediodía, pues oyeron que iban a co-
mer allí.

26 Al entrar José en casa, le presentaron el regalo que lleva-
ban y se inclinaron hasta el suelo. 27 El les preguntó si les iba
bien y dijo: "Vuestro anciano padre de quien me hablasteis,
¿vive aún?" 28 Y le dijeron: "Está bien tu siervo, nuestro padre:
todavía vive." Y postrándose se inclinaron. 29 Entonces José vol-
vió los ojos y vio a Benjamín, su hermano de madre, y dijo: "¿Este
es vuestro hermano menor, de quien me hablasteis?" Y añadió:
"Dios te sea propicio, hijo mío." 30 José tuvo que darse prisa,

porque su corazón se había conmovido profundamente por su hermano y le entraron deseos de llorar, y entrando en el cuarto lloró allí. 31 Luego se lavó la cara, salió y conteniéndose dijo: "Servid la comida." 32 Y le sirvieron a él aparte, aparte a ellos, y a los egipcios que comían con él, porque los egipcios no soportan comer con los hebreos, cosa detestable para ellos. 33 Sentáronse, pues, delante de él: el más viejo según el sitio que le correspondía, y el más joven según el sitio que le correspondía. Y aquellos hombres se miraban asombrados. 34 El hizo que les llevaran porciones de la comida que tenía ante sí, y la porción de Benjamín era cinco veces mayor que la de todos los demás. Ellos bebieron y se alegraron en su compañía.

Para entender el comienzo de este capítulo en particular, el lector debe recordar que aquí—incluido desde luego el capítulo 44—la fuente J presenta una imagen que se separa un poco de la ofrecida en el cap 42 (E). Según ella, José despidió a los hermanos encargándoles tan sólo que la próxima vez trajesen a Benjamín. Estaba seguro de que volverían, porque conocía muy bien la larga duración que tendría aquella época de hambres. Además José podía suponer que la voluntad de subsistir prevalecería sobre la obstinación de su padre. (Sólo con la inclusión del v 14 y del v 23bβ queda armonizado nuestro relato con la narración elohísta del capítulo 42). Nuestro v 1 comienza: la desacostumbrada duración del hambre obligó efectivamente a realizar un nuevo viaje a Egipto. Una de las pocas discordancias que verdaderamente disturban el relato es que el motivo de aquel segundo viaje no fue que se sintieran obligados para con Simeón—pues no habrían tardado tanto en volver a Egipto—sino que el hambre durase mucho tiempo. Esta disarmonía proviene de la combinación de escritos que proceden de fuentes diversas, cuyas respectivas narraciones de la historia de José no coinciden del todo.

43,1-10 El padre les pide que vuelvan a Egipto. Así es como se desencadena el problema cuyo desarrollo y solución ocupará al narrador durante un espacio relativamente largo: doce versículos.

Algunos comentaristas se han extrañado ante este encarecido recordatorio que Judá le hace a Jacob de la condición impuesta por José, dado que el padre ya la conocía (Gen 42,38). Por ello tales comentarios trasplantan dicho v 38 a esta conversación del capítulo 43; precisamente tras el v 2. Pero no es necesario; resul-

ta perfectamente concebible que el testarudo anciano hubiese olvidado este aspecto del asunto, por considerarlo zanjado de modo definitivo con su rotundo "no" de entonces. Pero Judá subraya el tono categórico con que "aquel hombre" les había impuesto tal condición (la palabra *he'íd* tiene aquí el significado de "advertir, exhortar", cfr I Re 2,42): sin Benjamín no podrían "contemplar el rostro" de José. He aquí una expresión típicamente cortesana, que significa tanto como "ser recibido en audiencia".

El lector deberá captar el dilema así planteado: por un lado, el hambre comienza a amenazar las vidas de todos; y por el otro, no era una minucia dejar partir al hijo predilecto a un viaje así, hacia una corte extranjera, donde—cosa nada clara—había un interés tan extraño por su persona.

Sólo indirectamente podemos calcular la edad de Benjamín a estas alturas de los acontecimientos. Según Gen 41,46 José tendría por entonces no menos de 37 años; por tanto Benjamín sólo podría ser algo menor, habida cuenta del lapso transcurrido entre Gen 30,23s y 35,16ss. Pero tenemos la impresión de que la historia de José posee su propia cronología. Dichos materiales narrativos no tienen en cuenta la cronología—más reciente—del P en Gen 37,2; 41,46, y consideran a Benjamín un adolescente. ¿O acaso la expresión "el joven" *(ná'ar)* del v 8 y luego de Gen 44, 2, no es en realidad más que un apelativo cariñoso dado a un adulto?

Judá es quien lleva el peso de aquella difícil conversación con el anciano; sus hermanos le secundan. Su encanto para el lector reside en que toca muy de cerca todo el gran misterio que preside esta historia, sin que los dialogantes se percaten de ello ni por asomo. ¡Qué extraño resulta que "aquel hombre" se haya informado tan solícitamente sobre la familia, el padre y el hermano ausente! Pero precisamente ahí es donde el anciano no puede ver absolutamente nada de bueno...; considera más bien la respuesta de los hermanos a José un atolondramiento que no debieran haber cometido. Quizá nuestro narrador tuviese una concepción sobre el primer diálogo habido entre José y sus hermanos, distinta de la que se relata aquí en Gen 42,10ss. Pues en esta versión José hace preguntas sobre la familia rayanas en un interés que las podrían hacer sospechosas, mientras que en la otra son los propios hermanos quienes dieron esos datos para disipar la acusación de espionaje que pesaba sobre ellos.

Con su solemne ofrecimiento de salir garante por el hermano menor, consigue Judá decidir en su favor la polémica entablada. Su oferta no es ni más ni menos que una fórmula un tanto mundanizada de una maldición contra sí mismo, para el caso de que Benjamín no regrese. Cualquier lector podrá ver en el tono incondicional con que Judá liga su vida a la de su hermano, una grandeza de espíritu y una gran dignidad. De hecho aquella disponibilidad y aquella solidaridad fraterna, es el oculto resultado de la dura prueba a la que José sometió a sus hermanos.

43,11-14 Una vez que Jacob se ha decidido a dejar partir a Benjamín, menciona en seguida y con gran sentido práctico todo lo que era necesario para aquel viaje tan comprometido. Hoy en día sigue siendo costumbre en Oriente llevarle regalos a un personaje superior, pues es prueba de cortesía. Los productos del suelo (la notable expresión del v 11 *zimrat haáreç,* significa de suyo: "fuerza del país") se refieren a algunas exquisiteces y especias, conocidas como productos de exportación en otros pasajes (cfr lo dicho sobre Gen 37,25). Sandáraca, láudano, tragacanto, son especias sacadas de la resina de ciertos arbustos o árboles (bálsamo). Las nueces de terebinto se comían y servían para aderezar manjares. La miel, era de abejas silvestres; por aquel entonces hacía en la cocina el papel del azúcar, desconocida a la sazón (Ez 27,17 la cita como artículo de exportación). También deberá ser aclarado el asunto del dinero, que aún queda pendiente. Jacob piensa ahora en todo, pues él es el único que manda. Dentro del deseo de bendición contenido en el v 14, hemos de considerar como cuerpo extraño la inesperada invocación a Dios (cfr Gen 17, 1). El sombrío final constituido por el v 14b nos muestra la dolorosa entrega de un hombre que defendió su postura durante largo tiempo, pero cuya voluntad no puede seguir oponiéndose al curso de los acontecimientos, si bien no confía realmente en que vayan a salir bien las cosas.

Nuestro cap 43 muestra con notable claridad, que el narrador conoce los peligros que encierra un relato muy extenso. Por ello estructura el material en diversos actos, cada cual con su coherencia particular, y se salta los acontecimientos intermedios. En consecuencia, el material del cap 43 constituye tres escenas, en el estricto sentido teatral del término:

1.ª Jacob y sus hijos.
2.ª Los hermanos y el maestro de ceremonias.
3.ª Los hermanos y José.

Mientras que el largo viaje a Egipto ocupa sólo una frase (v 15), el encuentro propiamente dicho con José va precedido de toda una escena que naturalmente sirve para avivar el interés. En no menos de diez versículos nos describe el narrador los acontecimientos y conversaciones habidas durante la mañana precedente a la comida de José con sus hermanos (vv 16-25).

43,15-25 José ha visto venir a sus hermanos o se ha enterado de su llegada; puede así dar las órdenes oportunas al intendente, alto funcionario palatino de quien dependían las audiencias con el visir. Aquel personaje debió por lo pronto de extrañarse no poco ante la invitación a comer con el visir hecha a aquellos pastores palestinos; pero sus palabras a los hermanos (v 23) dejan traslucir que José le aleccionó luego sobre quiénes eran aquellos huéspedes tan singulares. José tiene mucho que hacer, y por eso los confía en principio al intendente.

Los hermanos se comportan aquí como gentes de medio pelo que se conducen torpe y servilmente en aquel ambiente extraño y distinguido. Comienzan a hablar en la misma puerta (Gu). Pero también se sentirían turbados por la sorprendente invitación a pasar a los aposentos privados del visir, tras el áspero trato de que éste les hizo objeto la primera vez, y sobre todo después del extraño asunto del dinero. ¿Quién puede conocer las añagazas que acechan en una corte extranjera? Los hermanos se imaginaban que de pronto surgiría un piquete de cualquier rincón, y los "arrollaría" *(hitgolel,* v 18). La verborrea con que los hermanos tratan de justificarse, es una verdadera pintura psicológica. Al narrador le importa aquí ante todo poner de manifiesto su angustia interior; todas las descripciones plásticas de los acontecimientos externos tienen una importancia secundaria, en cuanto sirven para evidenciar dicho estado de ánimo. La bondadosa respuesta del maestro de ceremonias es el florón de esta escena dibujada con mano maestra. Es tranquilizadora y pretende apartar de los recién llegados la causa de su azoramiento; pero en su oscura ambigüedad, aquella respuesta toca el misterio más profundo de toda la historia de José: Dios gobierna ocultamente todo. La mano de Dios

interviene y por eso ya no se habla del dinero, sino de un "tesoro" puesto por Dios en sus sacos. Estas palabras tranquilizarían un tanto a los hermanos, pero sólo más tarde lograron comprenderlas. (El redactor ha insertado aquí en el v 23b habilísimamente la liberación de Simeón, ligando así la exposición de los acontecimientos según el cap 42 y el cap 43 que divergen un poco; ver página 482). Los hermanos emplearon el tiempo de que aún disponían en adecentarse para la recepción, dar pienso a los animales y en llevar a la mansión de José los presentes que traían.

43,26-34 El lector no podrá menos de seguir con ánimo suspenso todos los preparativos del nuevo encuentro con José. Si en la escena precedente se describió ante todo el estupor y el miedo de los hermanos, ahora es José quien ocupa por completo el centro del interés. Podemos decir que el narrador no aparta su vista ni un instante de aquel hombre ilustre, desde que regresa de desempeñar sus funciones hasta que la atmósfera del encuentro se relaja merced al vino. Le oímos hablar, le vemos caer presa de la emoción, y le seguimos a sus aposentos privados donde se desahoga llorando. Vemos cómo se lava la cara y se reprime; y vemos también cómo acude a la mesa con su séquito, sentándose aparte. Ante aquel cuadro tan movido, los hermanos permanecen en una actitud respetuosa, casi servil, que sólo distendería el vino.

Siempre ha llamado la atención el que José no haya esperado una respuesta a su segunda pregunta—la referente a Benjamín—a diferencia de la primera en el v 27. También aquí, parece que el "hijo mío" del v 29 dirigido a Benjamín presupone que éste era todavía muy joven (véase pág 476). Los rituales de purificación tan exclusivos de los antiguos egipcios, produjeron la admiración de Herodoto (cfr I, 2,41) y otros griegos. En tiempos del Nuevo Imperio, los egipcios ilustres se sentaban para comer sobre sillas puestas ante mesitas. Sobre las porciones particulares de comida, cfr I Sam 1,5; 9,23. El alegrarse ocasionalmente con la bebida no era una cosa mal vista, sino que pertenecía más bien a los usos de las comidas de festejo. Así pues este segundo encuentro con José discurrió por cauces muy distintos del primero. Para los hermanos que ignoraban quién era José, resultó no poco regocijante; y a juicio del lector, casi hubiera debido conducir a que se

reconociesen. Pero unos y otros—hermanos y lectores—experimentan un duro desencanto con el contragolpe que se va a narrar a continuación.

g) *Ultima prueba de los hermanos* 44,1-34

**1 Entonces él dio orden a su mayordomo: "Llena de víveres
los sacos de estos hombres, cuanto puedan llevar [y pones el di-
nero de cada uno en la boca de su saco]. 2 Y mi copa, la copa
de plata, la pones en la boca del saco del pequeño [junto con el
dinero de su grano]." Y él hizo conforme a lo que había dicho
José. 3 Alumbró el día, y se les despachó a ellos con sus asnos.
4 Apenas salieron de la ciudad, aún no estaban lejos, cuando
José dijo a su mayordomo: "Levántate; persigue a esos hombres,
y cuando les hayas dado alcance les dices: ¿Por qué habéis paga-
do mal por bien? 5 ¡Es nada menos en la que mi señor bebe,
y con la que él hace sus augurios! ¡Qué mal habéis obrado!"
6 El les alcanzó y les habló a este tenor. 7 Ellos le dijeron:
"¿Por qué habla mi señor de ese modo? ¡Lejos de tus siervos ha-
cer semejante cosa! 8 De modo que te hemos devuelto desde
Canaán el dinero que encontramos en la boca de nuestros sacos,
¿e íbamos a robar ahora de casa de tu señor plata ni oro? 9 Aquel
de tus siervos a quien se le encuentre, que muera; y también los
demás nos haremos esclavos de nuestro señor." 10 Dijo: "Sea
así como decís: aquel a quien se le encuentre, será mi esclavo;
pero los demás quedaréis libres." 11 Ellos se dieron prisa en
bajar cada uno su saco a tierra y cada cual fue abriendo el suyo;
12 él les registró empezando por el mayor y acabando por el más
joven, y apareció la copa en el saco de Benjamín. 13 Entonces
rasgaron ellos sus vestiduras, y cargando cada cual su asno re-
gresaron a la ciudad. 14 Judá y sus hermanos llegaron a casa
de José, que todavía estaba allí, y se postraron ante él rostro en
tierra. 15 José les dijo: "¿Qué habéis hecho? ¿Ignorabais que
un hombre como yo tiene el poder de adivinar?" 16 Judá dijo:
"¿Qué vamos a decir a nuestro señor, qué vamos a hablar y cómo
nos justificaremos 'después que' Dios ha hallado la culpa de sus
siervos? Henos aquí como esclavos de nuestro señor, tanto nos-
otros como aquel en cuyo poder ha aparecido la copa." 17 Re-
plicó: "¡Lejos de mí, hacer eso! Aquel a quien se le ha hallado
la copa, ése será mi esclavo. Pero los demás subid en paz donde
vuestro padre."**

**18 Entonces se adelantó Judá y le dijo: "Por favor, mi señor,
permite a tu siervo hablar una palabra a los oídos de mi señor;
y no se encienda tu ira contra tu siervo, pues tú eres como el
mismo Faraón. 19 Mi señor preguntó a sus siervos: ¿Tenéis pa-**

dre o algún hermano? 20 Y nosotros dijimos a mi señor: Sí; tenemos padre anciano, y un hijo pequeño nacido en su ancianidad y cuyo hermano murió; sólo le ha quedado éste de su madre, y su padre le quiere. 21 Mas tú dijiste a tus siervos: Bajádmelo, que ponga mis ojos sobre él. 22 Y dijimos a mi señor: Imposible que el muchacho deje a su padre, pues si le dejara, éste moriría. 23 Pero dijiste a tus siervos: Pues si no baja vuestro hermano menor con vosotros, no volveréis a verme el rostro. 24 Así pues, cuando subimos nosotros a mi padre, tu siervo, le expusimos las palabras de mi señor. 25 Cuando nuestro padre dijo: Volved y compradnos algo de comer; 26 le dijimos: No podemos bajar; si nuestro hermano menor viene con nosotros, bajaremos. Porque no podemos presentarnos ante el rostro de aquel hombre si no está con nosotros nuestro hermano menor. 27 Mi padre, tu siervo, respondió: Bien sabéis que mi mujer me alumbró dos hijos; 28 el uno se me marchó, y hube de decir: ¡Ciertamente ha sido despedazado! Y no le he vuelto a ver más hasta ahora. 29 Si ahora os lleváis también a éste de mi presencia, y le ocurre alguna desgracia, hundiréis de pena mis canas en el reino de los muertos. 30 Ahora, pues, si llego a donde mi padre, tu siervo, y el muchacho no esté con nosotros, teniendo como tiene el alma tan apegada a la suya, 31 en cuanto que el muchacho no está 'con nosotros' morirá, y tus siervos habrán hundido de pena las canas de nuestro padre, tu siervo, al reino de los muertos. 32 La verdad es que tu siervo ha salido fiador del muchacho ante su padre, diciendo: Si no te lo traigo, quedaré en falta ante mi padre toda la vida. 33 Ahora, pues, permite que se quede tu siervo en vez del muchacho como esclavo de mi señor, y suba el muchacho con sus hermanos. 34 Porque ¿cómo subo yo ahora a mi padre sin el muchacho conmigo? ¡No vea yo la aflicción que sobrevendrá a mi padre!"

El texto del capítulo 44 es la continuación inmediata del cap 43. La división en capítulos está justificada sólo hasta cierto punto, en tanto que las escenas contenidas en él se ligan estrechamente entre sí, y su contenido nos va conduciendo hacia el primer punto culminante de todas las historia sobre José. La estructura del cap 44 corre de hecho paralela punto por punto a la de Gen 43, 16ss. Al comienzo tenemos como "factor de tensión" el encargo al intendente (vv 1-5, cfr Gen 43,16); síguele una escena preparatoria en la que los hermanos tienen que vérselas con dicho funcionario (vv 6-12, cfr Gen 43,17-24). Dicha escena conduce vigorosa al encuentro y a la conversación de los hermanos con José (vv 15ss, cfr Gen 43,26-34). La sucesión de escenas del cap 44 es

aún más dramática que la del capítulo 43 y por ende el narrador —que es el J—carga otra vez al máximo su fuerza sobre los efectos.

44,1-2 Todavía era de noche cuando José dio sus instrucciones al intendente. El juego que se trae con sus hermanos es osado, casi indigno. En este punto, el lector sabe desde luego mucho más que los hermanos, pues está al tanto de quién es en realidad el poderoso visir egipcio; pero aún le resulta muy oscuro lo que ahora se propone José. Algunos exegetas consideran el hecho de que éste vuelva a ordenar que escondan el dinero en los sacos, una adición posterior y que no hace más que recargar el relato. Efectivamente, en lo que sigue no se vuelve a hablar del asunto (cfr v 11). Mientras que este detalle era necesario la primera vez por su carácter enigmático que determinaba todo el episodio y porque servía de cargo en contra de los hermanos, ahora es una cuestión que el narrador deja de lado. Añádase a esto que tal detalle estorba la acuidad dramática del episodio centrado ahora en Benjamín que a partir de aquí es el segundo factor de tensión. Las palabras puestas entre corchetes en mi traducción son pues probablemente una adición posterior de un redactor tardío, que no podía creer que José se hubiese cobrado en realidad el dinero de sus hermanos.

El crimen del que se hace sospechoso a Benjamín—robo de un objeto sagrado—es gravísimo. El AT muestra también en otros pasajes, la gravedad en que era tenido (cfr Gen 31,30ss y también Ju 18,17ss)[78]. Normalmente se preveía para él la pena de muerte. La copa—el término hebreo correspondiente significa también búcaro para flores—no era de un valor material inestimable, desde luego; pero era un objeto que servía en ocasiones para fines mánticos y por ende era portador de una sacralización especial. La adivinación mediante cálices estaba muy extendida en la Antigüedad. Algunas noticias procedentes de aquella época nos permiten saber hasta cierto punto cuál era el procedimiento empleado: se echaban dentro algunos objetos pequeños, y luego se leían indicios arcanos sobre el futuro en los efectos observados en el líquido allí contenido (la costumbre tradicional de echar en agua gotas de plomo fundido la noche de Fin de Año

[78] Sobre los aspectos jurídicos de esta cuestión, cfr D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1947, págs 235-257.

que suele practicarse por ejemplo en Alemania, es un último resto de ese antiquísimo uso). Nos encontramos aquí ante uno de esos casos—no raros—donde el narrador informa sobre algo de pasada y sin tomar postura, y desde luego sin pretender urgir al lector a que emita un juicio profundo sobre ello. Este no ha de preguntar, pues, si lo que ahora se dice incidentalmente sobre José era o no era permitido o perdonable desde el punto de vista teológico. Desde luego no se dice que José hubiese así abandonado por completo la fe de sus padres; como tampoco cabe la mínima duda de que en cuanto a usos y costumbres José se había convertido en un perfecto egipcio. Al narrador no le interesa nada la cuestión de la actitud de fe adoptada por José. Pero cabe admitir que el J considerase todavía tal uso como no peligroso y como compatible con la fe en Yahwé.

44,3-17 Los acontecimientos se suceden rápidos en el tiempo. Los hermanos parten muy de mañana; tal era el uso de entonces que sigue vigente hoy día. Apenas han abandonado la ciudad, les dan alcance; al regresar al palacio de José, éste se hallaba todavía en casa, pues aún no ha ido a desempeñar las funciones propias de su cargo. Su conversación con el mayordomo se produce en términos estrictamente jurídicos; el escenario se ha convertido aquí en tribunal. Los hermanos aducen en su descargo su honestidad respecto al dinero puesto en los sacos. Conscientes de su inocencia fijan ellos mismos el castigo antes de toda pesquisa: muerte para el autor del hurto y esclavitud para sus hermanos. Parten pues de la idea de una responsabilidad colectiva. Aquella manera de señalar a priori la pena era una forma plenamente racional y profana de maldecirse a sí mismo; solía ocurrir antiguamente en casos semejantes (Daube).

Pero cosa curiosa e incomprensible en principio: el intendente, pese a representar los intereses del damnificado, reduce fuertemente con su respuesta (punto menos que vinculante) la cuantía de la pena aun antes de toda investigación. Conmuta la pena de muerte que se aplicaría al autor, por la de esclavitud; y rechaza de plano el convertir en esclavos a los demás. La frase "será mi esclavo" hemos de entenderla en el sentido de que el administrador habla en representación de José.

Tras ser encontrada la copa en al bagaje de Benjamín, los hermanos capitulan. El lector moderno se plantea aquí la pregunta

de si se sentirían de verdad subjetivamente culpables, o se veían tan sólo víctimas de una desgracia por completo enigmática contra la que nada podían hacer. Pero una alternativa como ésta falsearía por completo la verdadera situación vivida por los hermanos. El hecho del hallazgo hablaba de modo tan aplastante contra ellos, que vieron, precisamente en aquel hecho incontestable, una concreta sentencia condenatoria pronunciada por Dios. El antiguo Israel no conoció nuestra concepción de un Derecho objetivo como norma absoluta. Era más bien Dios quien creaba el Derecho, siendo totalmente libre en sus sentencias condenatorias o absolutorias. Los hermanos aceptaron pues la que había recaído sobre ellos, sin entenderla. Tal es ostensiblemente la opinión de Judá en su discurso (v 16). Por lo demás el propio José al aludir a sus dones mánticos, empujó a sus hermanos a esta interpretación religiosa de lo ocurrido; pues el carisma augural venía de Dios (cfr Gen 40,8). Casi roza en la blasfemia que él, el propio autor de aquella jugarreta osada, apele ante los desesperados hermanos a sus divinas dotes de vidente. Con todo, constituye un factor de importancia dentro del giro que las cosas tomarán en lo sucesivo, el que ante sus hermanos se rodee expresamente con el misterio de unos conocimientos sobrehumanos.

Sorprende que ahora José—como antes el mayordomo—rechace la propuesta de una responsabilidad colectiva de todos los hermanos. Y resulta perfectamente concebible que ellos, tras las pruebas positivas aportadas por el registro, no pidan ya la pena capital para el presunto autor (cfr v 9). Pero ¿qué hay tras la rotunda negativa de José en el v 17? Ante nosotros tenemos lo más importante de la prueba que José hizo sufrir a sus hermanos: quiere aislarlos respecto a Benjamín; quiere probarlos y saber si aprovecharían la ocasión de verse libres a costa del menor. Podían pues volver otra vez a casa de su padre y darle cuenta de la pérdida de otro hijo; incluso podían justificarse, pues para ellos Benjamín era efectivamente el único inculpado y también las fuerzas del destino jugaban en contra suya. Tal es la prueba que José quiso: construyó una situación en la que había de quedar en claro, si ellos volverían a comportarse como antaño, o si habían cambiado desde entonces.

44,18-34 Llegados a este punto culminante de aquel dramático episodio, cuando la tensión ha llegado al máximo, toma Judá la

palabra y expone todas las consecuencias que aún podía acarrear aquella desgracia caída sobre los hermanos y sobre Jacob. Su discurso es un bellísimo ejemplo de aquella elevada cultura retórica que florecía en tiempos de nuestro narrador, es decir durante la primera etapa de la realeza. Sin duda, esta peroración pretende ser valorada por el lector como una pequeña obra maestra. El lector moderno pudiera maravillarse de que el narrador incluya aquí un largo discurso, que no ofrece nada en cuanto a contenido y cuya efectividad principal radica tan sólo en que se digan ahora todas estas cosas y en cómo se dicen.

Judá "avanza" ante José, cosa que en una situación como aquélla fácilmente podía ser considerada una libertad que corría peligro de resultar mal interpretada. Pero su discurso—lleno de dominio de sí y a la vez transido de intensa emoción (Jac)—tiene finas calidades cortesanas y evita todo lo que pudiera resultar provocación. Y así vemos a Judá presentar—rasgo harto elocuente—como un signo en favor de José la exigencia de que trajesen a Benjamín, cuando en realidad aquella condición suscitó tantos enojos entre los hermanos y el padre. La expresión "poner los ojos sobre alguno" procede del lenguaje cortesano y significa: testimoniarle favor a alguien (Jer 39,12; 40,4). Se vuelve a guardar silencio, una vez más, sobre todo lo que aquí no cuadre.

El contenido del discurso tiene dos partes: una detallista mirada retrospectiva, y la propuesta en sí. La parte primera debía naturalmente servirle de fundamentación desde todos los aspectos, a la propuesta que Judá presentará ante José en la parte segunda. Propuesta sencilla y razonable: Judá le pide ser él quien soporte la pena de esclavitud en lugar de Benjamín, ya que después de lo dicho entre él y su padre le era imposible en suma regresar sin el menor de los hermanos. Hacia el final del discurso, la descripción de la desesperación del padre se hace cada vez más incisiva, actuando con gran vigor sobre la esfera de los sentimientos. Naturalmente Judá no podía presentir los efectos tan profundos, rayanos en lo insoportable, que este factor emotivo iba a tener sobre José: Judá invocaba ante él a su propio padre, luchando por la vida de alguien que también era su hermano...

Otro aspecto que aumenta de modo especial la emoción: la sombra de aquel José desaparecido—pero presente ante ellos—se proyecta sobre todo el discurso y va desvelándose cada vez más como el factor que verdaderamente determina todo el episodio.

Como José ha desaparecido, Jacob no dejaba marchar a Benjamín; porque tras esa desaparición, la pérdida de aquel segundo hijo predilecto aniquilaría fatalmente al padre. El pensamiento vuelve una y otra vez sobre este punto tan sombrío (vv 20 y 28). Incluso la frase "Dios ha descubierto la culpa de tus siervos", tiene sin duda para el narrador un doble sentido intencionado. A primera vista sólo parece aludir al asunto de la copa; pero en realidad se refiere mucho más a aquella remota falta que pesaba sobre la conciencia de los hermanos. El discurso de Judá tiene gran importancia dentro de la estructura de las historias sobre José, pues muestra lo mucho que los hermanos han cambiado en su comportamiento recíproco, y ante todo en su comportamiento para con su padre. Judá ve ahora el peligro desde la perspectiva de su padre, y está dispuesto incluso a dar la vida con tal de proteger la del menor.

Ahora es cuando ha quedado claro, por fin, que los hermanos han superado satisfactoriamente la gran prueba a que José les había sometido.

Paso a paso ha descrito el narrador la gradual ascensión de José hasta las más altas cumbres de la gloria. En el cuadro que nos ofrece no hay ningún rasgo superfluo; todo está en íntima trabazón mutua. Nos admira la perspicacia del plan seguido por su relato hasta llevar a la peripecia final. Con poquísimos personajes ha desarrollado una situación trágica de gran belleza. El intendente ha cumplido con su misión, y ya no quedan frente a frente más que José, con todo su terrible poder, y Judá cuya total entrega a la causa de defender la vida de su hermano le impulsa a tomar la palabra. Pero el cuadro cobra aún más vida merced a la muda presencia de Benjamín que asiste como víctima inocente de un destino ignoto, y por la perspectiva de la desesperación del padre anciano que corre peligro de perder a los dos hijos habidos de la mujer a quien amó siendo mozo.

¿Podemos imaginar una escena más sencilla y a la vez más vigorosa que ésta (Pr)? La intriga ha llegado al paroxismo; el paso siguiente no puede menos de traer la solución. Todos los ojos están suspendidos de las palabras del que habla, y sólo se apartan de ellas para escrutar el rostro del poderoso dignatario y ver si pueden leer algo en él. Y nosotros, aunque conocemos el desenlace, no podemos empero evitar un escalofrío: tan grande es el poder de seducción del Arte (Jac).

h) *El reconocimiento* 45,1-28

1 Ya no podía José contenerse delante de todos los que en
pie le rodeaban y exclamó: "Haced salir a todos de mi lado." Y
no quedó nadie con él cuando se dio a conocer José a sus herma-
nos. 2 Y se echó a llorar tan alto que lo oyeron los egipcios,
y lo oyó hasta la casa del Faraón. 3 José dijo a sus hermanos:
"Yo soy José. ¿Vive aún mi padre?" Sus hermanos no podían
contestarle, porque se habían quedado espantados ante él. 4 José
dijo a sus hermanos: "Vamos, acercaos a mí." Se acercaron, y él
continuó: "Yo soy vuestro hermano José, a quien vendisteis para
Egipto. 5 Ahora bien, no os pese ni os dé enojo el haberme
vendido acá, pues para salvar vidas me envió Dios delante de
vosotros. 6 Porque con éste van dos años de hambre en el país,
y aún quedan cinco años en que no habrá arada ni siega. 7 Dios
me ha enviado delante de vosotros para prepararos la superviven-
cia y para salvaros la vida mediante magna salvación. 8 O sea
que no fuisteis vosotros los que me enviasteis acá, sino Dios, y El
me ha convertido en padre del Faraón, en señor de toda su casa
y gobernador de todo Egipto. 9 Subid de prisa a donde mi pa-
dre, y decidle: Así dice tu hijo José: Dios me ha hecho señor de
todo Egipto; baja a mí y no te demores. 10 Vivirás en el país
de Gosen, y estarás cerca de mí, tú, tus hijos, tus nietos, tus ove-
jas y tus vacadas y todo cuanto tienes. 11 Yo te sustentaré allí,
pues todavía faltan cinco años de hambre, no sea que quedéis en
la miseria tú y tu casa y todo lo tuyo. 12 Con vuestros propios
ojos estáis viendo, y también mi hermano Benjamín con los suyos,
que es mi boca la que os habla. 13 Notificad, pues, a mi padre
toda mi honorable posición en Egipto y todo lo que habéis visto,
y en seguida bajad a mi padre acá." 14 Entonces echándose al
cuello de su hermano Benjamín, lloró; también Benjamín lloraba
abrazado a su cuello. 15 Luego besó a todos sus hermanos, y lloró
sobre ellos; después de lo cual sus hermanos estuvieron conver-
sando con él.

16 En el palacio del Faraón corrió la voz: "Han venido los
hermanos de José." La cosa cayó bien al Faraón y sus siervos,
17 y el Faraón dijo a José: "Di a tus hermanos esto: Cargad
vuestros asnos y partid inmediatamente al país de Canaán, 18 to-
mad a vuestro padre y vuestras familias, y venid a mí, que yo
os daré lo mejor de Egipto, y comeréis lo más pingüe del país.
19 Por tu parte, ordénales: Haced esto: Tomad de Egipto carre-
tas para vuestros pequeños y mujeres, y os traéis a vuestro pa-
dre. 20 Y vosotros mismos no tengáis pena de vuestros ajuares,
porque lo mejor de Egipto será para vosotros." 21 Así lo hicie-
ron los hijos de Israel; José les proporcionó carretas por orden
del Faraón, y les dio provisiones para el camino. 22 A todos
ellos dio vestidos de fiesta, pero a Benjamín le dio trescientas

piezas de plata y cinco vestidos de fiesta. 23 A su padre le envió asimismo diez asnos cargados de lo mejor de Egipto y diez asnas cargadas de trigo, pan y víveres para el viaje. 24 Luego despidió a sus hermanos, y cuando se iban les dijo: "No riñáis en el camino."

25 Subieron, pues, de Egipto y llegaron al país de Canaán, a donde su padre Jacob, 26 y le anunciaron: "Todavía vive José, y es el señor de todo Egipto." Pero él se quedó impasible, porque no les creía. 27 Entonces le repitieron todas las palabras que José les había dicho y, cuando vio las carretas que José había enviado para transportarle, revivió el espíritu de su padre Jacob. 28 Y dijo Israel: "¡Esto me basta! Todavía vive mi hijo José: iré y le veré antes de morirme."

Los materiales narrativos incluidos en este capítulo son: la escena del reconocimiento (vv 1-15), luego un mensaje del Faraón a los hermanos (vv 16-20), y finalmente su regreso y la comunicación a Jacob de lo acontecido (vv 21-28).

Por mucho que el lector no avezado acostumbre a considerar homogénea esta escena, y si bien ciertos duplicados que aparecen en la misma apenas dañan la credibilidad interna del relato (incluso la refuerzan), hemos de reconocer no obstante que el texto no es tan armonioso como el del capítulo 44 y que podemos discernir en él rastros muy claros de una combinación de fuentes. El que José se dé a conocer dos veces (vv 3a y 5) se puede explicar como uno de esos duplicados que, en el curso de un relato, surten más bien el efecto de una animación psicológica o de un enriquecimiento. Con todo, el texto original en J y E fue desde luego más sencillo. Por lo general, los vv 1, 4 y 5a de la escena del reconocimiento se suelen atribuir al J, y los vv 2, 3 y 5b de esa misma escena se suelen atribuir al E. Más seria es la diferencia en lo concerniente a la invitación hecha a Jacob para que emigre a Egipto. En los vv 9ss es José quien invita a su padre a que venga rápidamente; mientras que en los vv 16ss esta misma invitación es presentada como un ofrecimiento gracioso del propio Faraón. Si bien tal paralelismo resulta en rigor comprensible—aunque hubiera sido más "educado" que el ofrecimiento del Faraón precediese al de José—la continuación del relato (vv 46,31 - 47,5) muestra sin embargo que el Faraón fue puesto más tarde al corriente de la venida de la familia de José, y sólo entonces otorgó su consentimiento para que residieran allí. Como vemos la diferencia de fuentes re-

sulta aquí harto complicada. De modo semejante la invitación de José a establecerse en Gosen (v 9), choca con el ofrecimiento del Faraón (vv 18 y 20), pues pone a disposición del padre y de los hermanos cualquier sitio de Egipto para residir. Finalmente parece que existe cierto desorden en lo referente a los medios de transporte: asnos propiedad de los hermanos (v 17); asnos regalados por José (v 23); carros (vv 19 y 27). Por ello son varios los comentaristas que ven en 19-21 una adición posterior.

45,1-7 El discurso de Judá ha llevado la tensión al paroxismo, tanto en lo referente a la desesperación de los hermanos como en lo que atañe a la conmoción interior de José. La pintura de los acontecimientos domésticos hecha por Judá, la imagen del padre devorado por la angustia y sobre todo esa oscuridad que ha proyectado su sombra sobre la familia entera todo eso—digo—ha conmovido profundamente a José. Ha llegado al límite de su imperturbabilidad; ya no puede seguir "haciéndose el fuerte" por más tiempo. Pero este desbordamiento emocional coincide precisamente con el fin de la prueba impuesta a los hermanos, pues las palabras de Judá han mostrado el cambio por ellos experimentado. Su comportamiento con Benjamín es muy distinto del que antaño tuvieron con José.

El texto de esta extraordinaria escena apenas necesita la ayuda interpretativa del comentarista. Basta con que el lector permanezca consciente de que se enfrenta con un narrador que se aplica en relatar con el máximo realismo psicológico posible, todas las emociones internas. Por dos veces—en los vv 3s y 26s—nos hace participar en la transición que va desde un estupor que los deja como helados, hasta la paulatina toma de conciencia de un hecho increíble ("Su corazón se quedó yerto, pues no le creían", v 26). José mandó salir de la estancia a todos los extraños, no para evitar sobre todo ofrecer ante su séquito el espectáculo de su profunda emoción, ni porque quisiera ahorrarles a sus hermanos el verse puestos en vergüenza ante egipcios, sino porque aquí se iba a ventilar un asunto que sólo le concernía a él y a sus hermanos, y por tanto tenían que verse completamente a solas.

La subsiguiente conversación entre José y sus hermanos muestra que todo este arte de descripción psicológica no constituye en

sí mismo un fin. Es consustancial desde luego a este modo tan perfecto de narrar, pero el objetivo propiamente hablando de todo el relato no es en absoluto la mera y perfecta autenticidad psicológica de la vivencia. Aquí, en la escena del reconocimiento, el narrador apunta con claridad y por vez primera hacia la esencia de toda la historia de José: hacia la mano conductora de Dios que lleva a un fin saludable los laberintos de las culpas humanas. Tras haber hablado tanto y tan exclusivamente sobre la actuación de los hombres, resulta sorprendente el modo como José cita en dos frases a Dios como el verdadero sujeto agente de todos aquellos sucesos. Dios—y no los hermanos—fue quien envió a José hasta Egipto. José disimula con esta expresión conciliadora los hechos ocurridos.

Pero sería falso ver en estas frases de José una simple amistosidad condescendiente. Más bien pretendía expresar una verdad objetiva que deja subsistir como misterio no desvelado, el enigma aludido poco ha: saber cómo la acción salvífica de Dios se articula con la actividad de los hermanos descrita de modo tan expeditivo. Tenemos que darnos por satisfechos con saber que, en suma, no fue el odio de los hermanos sino el propio Dios quien condujo a José hasta Egipto; y desde luego "para salvarle la vida".

Estas sobrias palabras, que nada tienen de religioso ni de teológico, se ajustan muy bien al estilo profano de nuestro narrador. A pesar de todo, no es posible ignorar el alto significado programático-teológico de dichas frases, pues gracias a esta conducción de los hechos se conservó la familia heredera de la promesa hecha a los patriarcas (cfr Gen 50,24).

Los conceptos "resto" *(šeĕrit)* y "liberación" *(pĕléta)* del v 7 nos hacen percibir el eco de ese tema de la salvación, que es tan importante para todo el conjunto narrativo del Libro del Génesis. La historia del diluvio lo contenía ya: Noé escapa de la catástrofe universal para convertirse en tronco de una humanidad nueva, gracias a una preservación divina. También a propósito de la separación de Abraham respecto a su grupo familiar y a propósito de su llamamiento y bendición, hemos de pensar que son elementos que se desgajan del sombrío trasfondo del juicio de Dios sobre los pueblos (Gen 11,1ss). Pero es ante todo la graciosa conducción

de Lot fuera de Sodoma, lo que nos permite ver esa intervención salvadora de Dios.

Pues bien, aquí interpreta José toda su peripecia—tan embrollada—una vez más según su sentido profundo: como misteriosa realización de una acción salvadora de Dios, pues la palabra "resto" es—como tantas veces ocurre en el AT—una palabra de esperanza, ya que en el resto sobrevive el todo con miras a una nueva vida. Esta imagen del resto es sin embargo distinta a la que encontramos en los profetas (Is 6,13; 7,3; 10,20s; 14,30), pues mientras que en ellos trátase de la preservación de un resto del pueblo de Dios, aquí se trata de salvar de una catástrofe general a los portadores de la promesa. Al aludir así al misterio de la dirección divina, procura José que el brusco desvelamiento de su personalidad no resulte excesivo para sus hermanos y no los precipite por ende en nuevos conflictos. Sabe qué pasiones podrían ahora volver a inflamarse de forma nueva (v 24); pero su conciencia no debe atormentarse (v 5), pues la dirección de los acontecimientos por Dios lo ilumina todo con luces por completo distintas.

45,8-28 El prodigio de esta dirección divina se les presenta en principio a los hermanos y al padre de modo muy externo: en la elevada posición ocupada ahora por José. Por eso desarrolla él en v 8 las diversas funciones propias de su cargo. "Padre" es aquí como en Is 22,21, el título de un elevado dignatario palaciego. El visir Ptah-hotep (hacia el año 2350 aC) era llamado entre otras cosas "padre de dios"; es decir, del Faraón divino. "Señor de toda su casa", alude a su función de gran mariscal de la corte; y es "Dominador de todo el país de Egipto", ya que por su calidad de visir tiene plenos poderes de ejecutor externo del señorío real. Los hermanos deberán informar en casa sobre esta posición tan honorable; y especialmente Benjamín, deberá empaparse bien de ella porque habrá de confirmarla ante su padre: su testimonio es mucho más convincente que el de sus mediohermanos.

Sobre las invitaciones paralelas a que vengan a Egipto y se establezcan allí, y la garantía de subsistencia ofrecida a Jacob —prestada por José (vv 9-11), y luego por el Faraón (vv 17-20)—,

véase pág 488. El v 9 contiene un bello ejemplo de fórmula transmitida por mensajero.

El país de Gosen ha sido identificado con el actual Wadi Tumilat, estrecha depresión plana que cruza en dirección Este-Sudoeste la franja de tierra que hay entre Port Said y Suez[79]. Como Gosen, según el v 10, no estaba muy lejos de la residencia real, surge la pregunta de en cuál de las ciudades del Bajo Egipto piensa nuestro narrador. Cuestión que les pareció importante a diversos comentaristas pues creían poder deducir partiendo de tal dato una incardinación cronológica de los relatos sobre José dentro de la historia política de Egipto, ya que los faraones no solían residir en ciudades del Bajo Egipto durante la época del Imperio Nuevo. Pero el anonimato del Faraón y la ausencia del nombre de la ciudad donde tenía su sede, desplazan esta cuestión poniéndola fuera de nuestro alcance, situándola a esa distancia típica donde la novela gusta de poner los elementos histórico-geográficos. Distanciación que, desde luego, sería inconcebible en un verdadero relato histórico o en historiografía.

En cambio se citan detalladamente los regalos con que José colma a los que regresan a casa. La palabra hebrea para decir "vestidos" (*ḥalifot*) no está clara en su sentido específico. Quizá se trate de un término de moda, cuyo significado suele pasar en seguida. En acadio hay un término procedente de la misma raíz, que significa "vestido". Las monedas de plata hemos de representárnoslas como cospeles cortados de una barra que cumplía funciones monetarias; no estaban acuñados, sino que se les pesaba. Los carros eran carretas de dos ruedas y fondo plano para carga y pasaje (cfr Num 7,3).

El lector tiene el agrado de ver partir a los hermanos con sus carros y muchos asnos bien cargados, para llevarle la noticia a su padre. Sin duda los hermanos hubieron de hacer en casa ciertas confesiones... Quizá el narrador se las saltase porque a su parecer los hechos culpables habían quedado superados por la actuación salvífica de Dios que enervó sus efectos (véanse págs 529s).

[79] Hay una fuente egipcia (Papirus Anastasi VI, 4,14) que da cuenta de una situación parecidísima: hacia 1220 el Faraón Merenptah permitió a beduinos edomitas establecerse en el país de Gosen "para que quedasen con vida en terrenos del rey, ellos y sus rebaños".

i) *Jacob se establece en Egipto* 46,1-34

1 Partió Israel con todas sus pertenencias y llegó a Beerseba,
donde hizo sacrificios al Dios de su padre Isaac. 2 Y dijo Dios
a Israel en visión nocturna: "¡Jacob, Jacob!" El dijo: "Heme
aquí." 3 Díjole: "Yo soy el Dios de tu padre; no temas bajar a
Egipto, porque allí te haré una gran nación. 4 Y bajaré con-
tigo a Egipto y yo mismo te subiré también. José te cerrará los
ojos." 5 Jacob partió de Beerseba y los hijos de Israel monta-
ron a su padre Jacob, así como a sus pequeños y mujeres, en
las carretas que había mandado el Faraón para transportarle.
6 *También tomaron sus ganados y la hacienda lograda en el*
país de Canaán, y fueron a Egipto, Jacob y toda su descen-
dencia con él. 7 *Sus hijos y nietos, sus hijas y nietas; y toda*
su descendencia se la llevó consigo a Egipto.
8 *Estos son los nombres de los hijos de Israel que en-*
traron en Egipto: Jacob y sus hijos. El primogénito de Jacob:
Rubén; 9 *y los hijos de Rubén: Janok, Pal-lú, Jesrón y Kar-*
mí. 10 *Y los hijos de Simeón: Yemuel, Yamín, Ohad, Yakín,*
Sójar y Saúl, hijo de la cananea. 11 *Y los hijos de Leví:*
Guersón, Quehat y Merarí. 12 *Y los hijos de Judá: Er, Onán,*
Selá, Peres y Zéraj. Pero Er y Onán ya habían muerto en Ca-
naán. Y los hijos de Peres: Jesrón y Jamul. 13 *Y los hijos*
de Isacar: Tolá, Puwá, Yasub y Simrón. 14 *Y los hijos de*
Zabulón: Séred, Elón, Yajleel. 15 *Estos son los hijos que*
Lía le parió a Jacob en Paddán-Aram, y también su hija Diná.
Sus hijos y sus hijas eran en total treinta y tres personas.
16 *Los hijos de Gad: Sefón, Jagguí, Suní y Esbón, Erí, Arodí*
y Arelí. 17 *Los hijos de Aser: Yimná, Yisvá, Yisví, Beriá*
y Séraj, hermana de ellos. Hijos de Beriá: Jéber y Malkiel.
18 *Estos son los hijos de Zilpá, la que Labán diera a su hija*
Lía; y ella le parió a Jacob éstos: dieciséis personas. 19 *Los*
hijos de Raquel, mujer de Jacob: José y Benjamín. 20 *A*
José le nacieron en Egipto Manasés y Efraím, los cuales le en-
gendró Asnat, hija de Putifar, sacerdote de On. 21 *Los hi-*
jos de Benjamín: Belá, Béker, Asbel, Guerá, Naamán, Ejí, Ros,
Muppim, Juppim y Ard. 22 *Estos son los hijos que de Ra-*
quel 'que ella le parió' a Jacob. En total catorce personas.
23 *Los hijos de Dan: Jusim.* 24 *Los hijos de Neftalí: Yaj-*
seel, Guní, Yéser y Sil-lem. 25 *Estos son los hijos de Bilhá,*
la que Labán diera a su hija Raquel, y que aquélla le parió a
Jacob; en total siete personas. 26 *Todas las personas que*
entraron con Jacob en Egipto, salidas de sus entrañas—salvo
las mujeres de los hijos de Jacob—, hacían un total de sesenta
y seis personas. 27 *Los hijos de José, 'que le habían nacido'*
en Egipto, eran dos. Todas las personas de la casa de Jacob
que entraron en Egipto eran setenta.

28 Ahora bien, Israel mandó a Judá por delante a donde José, para que éste diera instrucciones (?) en Gosen antes. Y llegaron al país de Gosen. 29 José enganchó su carroza y subió a Gosen, al encuentro de su padre Israel; y cuando se le apareció se echó a su cuello y lloró largamente a su cuello. 30 Y dijo Israel a José: "Ahora moriré gustoso, después de haber visto tu rostro, pues que tú vives todavía." 31 Y José dijo a sus hermanos y a la familia de su padre: "Voy a subir a avisar al Faraón y a decirle: Han venido a mí mis hermanos y la familia de mi padre que estaban en el país de Canaán. 32 Son gente que pastorea ovejas, pues siempre fueron ganaderos, y han traído ovejas, vacadas y todo lo suyo. 33 Así, cuando os llame el Faraón y os diga: ¿Cuál es vuestro oficio?; 34 le decís: Ganaderos hemos sido tus siervos desde la mocedad hasta ahora, tanto nosotros como nuestros padres. De esta suerte podréis vivir en el país de Gosen." Porque los egipcios detestan a todos los pastores de ovejas.

También el texto de este capítulo ofrece desigualdades. Desde luego sigue el hilo narrativo sacerdotal en los vv 1-5, retomándolo en el v 28 e interrumpiéndolo luego dentro del capítulo 47. Pero no es homogéneo, particularmente en su comienzo; pues Jacob, que según Gen 45,28; 46,1a estaba decidido en Hebrón a marchar a Egipto, no recibe hasta los vv 1b-5 la indicación de seguir, sin reparos, el llamamiento que se le había hecho para bajar a Egipto. Ello se explica por el hecho de que según la versión yahwista, Jacob tomó su decisión en Hebrón; mientras que según la versión elohísta fue inducido a partir por el propio Dios en Beerseba. Ambas redacciones se combinan ahora en Gen 45,28 - 46,5. La perícopa Gen 46,6-27 procede de la tradición P; de todos modos podemos percibir que la gran lista que forma la parte preponderante de su redacción actual es una ampliación posterior.

46,1-5 El lugar de residencia del que según Gen 45,28; 46,1 partió, es Hebrón (cfr Gen 37,14). La redacción elohísta no explica la marcha como iniciativa del propio Jacob: aquel asunto tan rico en consecuencias no lo decidió un impulso humano, sino una instrucción divina. Aquella tierra le había sido prometida a Abraham y a Isaac, ¿podía Jacob abandonarla? A esta fuente le importa mucho mostrar que aquel paso decisivo para la historia subsiguiente del que luego sería el pueblo de Israel, no procedió de la arbitrariedad de los hombres—aunque fuese normalísima desde el punto de vista humano—, sino que Dios dirigió mediante su mandato el

camino de Israel. Así pues el narrador subraya aquí vigorosamente el tema histórico-salvífico, que todo lo abarca. Hace que Jacob en el momento de la partida se vuelva en cierto modo atrás y retorne a las prácticas cultuales de Isaac su padre. Beerseba había sido el lugar de residencia de Isaac, y a él estaban apegadas las tradiciones referentes a dicho patriarca (véanse págs 335s). Según eso la manera como se autopresenta Dios en los vv 2s se acomoda por completo a los modos del culto al Dios de los patriarcas, muy ligado a la familia y al lugar, y que era la religión propia de los antepasados premosaicos de Israel (véanse págs 230s).

Dios le promete a Jacob devolverlo a Canaán. Promesa que difícilmente podrá referirse al transporte de su cadáver narrado en Gen 50,4ss; alude más bien a su regreso en la persona de sus descendientes. El antiguo Israel creía que el antepasado estaba estrechamente vinculado al pueblo, y viceversa; los consideraba casi como un todo, como un organismo vivo que tenía destino común. He aquí también una de las razones por las que Israel pudo pasarse tanto tiempo sin una esperanza en una vida personal que continuase después de la muerte.

46,6-27 Mientras que la forma más antigua del relato pasaba directamente del v 5 a los vv 28ss, el redactor insertó aquí habilísimamente la narración sacerdotal de la migración de Jacob a Egipto. Pero sólo más tarde se llegó a una ruptura del hilo narrativo al incluir la gran lista en los vv 8-27. Se trata de un apéndice añadido posteriormente; así lo denota ya una pequeña disarmonía: en el v 7 se habla de hijas y nietas, mientras que la lista sólo aduce una hija y una nieta. Por otra parte ¿es concebible que Ex 1, 1-5 (P) dé una indicación tan simple y sumaria del número de los hijos de Israel, si hubiese existido antes una lista tan detallada? Finalmente podemos ver que nuestra lista sólo merced a una reelaboración llegó a ser utilizable con miras a su finalidad específica y al lugar concreto que ahora ocupa: antes fue una relación de todos los descendientes de Jacob en la que figuraban Er y Onán (Gen 38,1ss) pero no Diná ni el propio Jacob (33 hijos de Lía, 16 de Raquel, 14 de Zilpá, 7 de Bilhá = 70). Ahora bien, al pretender tal lista reflejar la situación en el momento de la partida de Jacob, hubo que prescindir de José y sus dos hijos—Efraim y Manasés—, así como de Er y Onán que ya habían muerto; en compensación incluyó a Diná, con lo que alcanza la cifra de 66 per-

sonajes enumerados (v 26). Y para llegar a la de 70, sigue contando a José y a sus dos hijos y al propio Jacob (Ex 1,5 difiere en esto). La cifra de 70 venía impuesta de antemano por una tradición muy firme (como lo prueba Dt 10,22). Es decir, había que alcanzarla de uno u otro modo. Originariamente era desde luego un número redondo y aproximativo para designar una gran cantidad de personas (cfr Ex 24,9; Num 11,16; Ju 8,30). Pero la lista ahora en estudio toma pedantemente tal cifra en su sentido numérico estricto. No encaja en modo alguno con nuestro relato, el que Benjamín sea aquí padre ya de 10 hijos.

Al contrario que la lista de Num 26,5ss, por ejemplo—que debe ser considerada una enumeración digna de crédito desde el punto de vista histórico, de linajes pertenecientes a una época previa a la formación del Estado—esta otra que ahora nos ocupa es fruto de una erudición muy tardía que trabaja de manera teórica. Procede de la actividad de unos escribas ocupados en tradiciones antiguas, de una literatura sacerdotal que abundó bastante en el AT (cfr Num 7) y cuya vida y finalidad propias ya no podemos captar a causa de la cáscara desecada y coriácea que las ocultan.

46,28-30 Volvemos a ver el modo tan abrupto con que la lista de los vv 8-27 ha roto el hilo narrativo, en el hecho de que el v 28 y su sujeto indeterminado—"envió por delante de él"—se refiere a las palabras sobre Jacob de los vv 1-7. Vimos ya en otros pasajes del relato yahwista (Gen 43,3ss; 44,18ss) que Judá era el portavoz de sus hermanos. Pero ¿qué sentido tenía la embajada que se le confió? El texto hebreo dice: "para mostrar Gosen ante él" *(lĕhorot)*. Desde hace mucho se viene suponiendo que tras esta fórmula un tanto extraña se esconde una corrupción del texto, tanto más, dado que los LXX ofrecen otro verbo: "para encontrarse con él" *(lĕhicorot)*. Desde luego, también es dudosa la traducción de los LXX pues presenta una indicación topográfica adicional: "en Heroontes".

El encuentro entre Jacob y José, al que se creía muerto desde hacía 22 años y ahora se presenta acompañado de gran séquito, debió de emocionar profundamente a los lectores. La palabra hebrea específica que aquí se emplea—José se le "apareció"—es una expresión absolutamente desacostumbrada y que el autor reservó hasta el presente para las apariciones de Dios, y nada más (Gen 12, 7; 18,1, etc). Sin embargo el narrador no ha considerado esta es-

cena punto culminante de la historia, como pudiesen creerlo los lectores actuales; el punto álgido es Gen 50,20. Mi versión del v 29b "lloró largamente a su cuello" es aproximativa; resulta imposible traducir palabra por palabra la construcción de la frase hebraica (cfr Rut 1,14; sobre el v 30 cfr Lc 2,29s).

46,31-34 La nueva situación requiere ahora unas consideraciones muy prácticas. Ante todo: ¿dónde se van a establecer Jacob y sus hijos, así como su numeroso cortejo doméstico y sus rebaños? Todo dependerá de lo que el Faraón decida, y por eso José prepara a los suyos para aquella inevitable audiencia. Si leemos sin prejuicios los vv 31-34 no podremos menos de comprobar que aquí el Faraón no es advertido hasta este instante, de que la familia de José ha llegado (al contrario que en Gen 45,16ss). El modo como éste preparó aquella audiencia es una pequeña obra maestra de diplomacia cortesana, cuyo objeto era en cierto modo influir suavemente sobre la decisión del monarca. Queda fuera de toda duda que la información ofrecida por José—muy objetiva en apariencia—contiene un cierto imperativismo. Quería obtener que su familia pudiese residir en el país de Gosen. Pero, por otra parte, los extranjeros procedentes de Palestina siempre les resultaron sospechosos a los egipcios, por lo que resultaría sin duda problemático que estuviesen dispuestos a dejar que se instalasen en una zona fronteriza, donde difícilmente se les podía controlar y podían provocar un desaguisado. Por otra parte mucho menos había que contar con que el Faraón les autorizase a residir en el interior del país, pues los egipcios tenían "por detestables" a los pastores. La acuidad con que el narrador presenta este último aspecto no está apoyada documentalmente por testimonios de fuentes egipcias. Basta sin embargo que él considere este obstáculo como real y que lo haga entrar en los cálculos de José, dándole una importancia preponderante. José no quiere emitir ante el Faraón su deseo de ver a los suyos asentados en Gosen; pero al insistir sobre el oficio que había desempeñado su familia, y al recomendar a sus hermanos que no ocultasen su profesión, sabía de antemano cuál sería el sentido que había de tomar la decisión del Faraón. Y éste decidió exactamente lo que previó el astuto ministro.

k) *Jacob ante el Faraón. Política agraria de José* 47,1-27

1 Vino, pues, José a dar noticia al Faraón, y dijo: "Mi padre,
mis hermanos, sus ovejas y vacadas y todo lo suyo han venido
del país de Canaán, y ya están en el país de Gosen." 2 Luego,
de entre todos sus hermanos tomó consigo a cinco varones y se
los presentó al Faraón. 3 Cuando el Faraón preguntó a los her-
manos "¿Cuál es vuestro oficio?", respondieron al Faraón: "Pas-
tores de ovejas son tus siervos, tanto nosotros como nuestros pa-
dres." 4 Y dijeron al Faraón: "Hemos venido a residir en esta
tierra, porque no había pastos para los rebaños de tus siervos,
por ser grave el hambre en Canaán. Así pues, deja morar a tus
siervos en el país de Gosen." 5a Y dijo el Faraón a José:
6b "Que residan en la comarca de Gosen. Y si te consta que
hay entre ellos gente capacitada, ponles por rabadanes de lo mío."
Jacob y sus hijos vinieron a Egipto donde José. Y cuando
el Faraón, rey de Egipto, lo supo, dijo a José: 5b "Tu pa-
dre y tus hermanos han venido a ti. 6a Tienes el territorio
egipcio por delante: en lo mejor del país instala a tu padre y
tus hermanos." 7 José llevó a su padre Jacob y le presentó
delante del Faraón, y Jacob bendijo al Faraón. 8 Dijo el
Faraón a Jacob: "¿Cuántos años tienes?" 9 Respondió Ja-
cob al Faraón: "Los años de mi extranjería hacen ciento trein-
ta años: pocos y malos han sido los años de mi vida, y no han
llegado a igualar los años de vida de mis padres, en el tiempo
de su extranjería." 10 Bendijo, pues, Jacob al Faraón, y
salió de su presencia. 11 José instaló a su padre y sus her-
manos, asignándoles predio en territorio egipcio, en lo mejor del
país, en el país de Ramsés, según lo había mandado el Faraón.
12 Y José proveyó al sustento familiar de su padre y sus herma-
nos y toda la casa de su padre con pan en todo su número. 13 No
había pan en todo el país, porque el hambre era gravísima y tanto
Egipto como Canaán estaban agotados por el hambre. 14 Así
pues, José se hizo con todo el dinero existente en Egipto y Canaán
a cambio del grano que ellos compraban. Y llevó José aquel dine-
ro al palacio del Faraón. 15 Cuando se agotó el dinero del país
de Egipto y del país de Canaán, acudieron todos los egipcios a
José diciendo: "Danos pan. ¿Por qué hemos de morir en tu pre-
sencia porque se ha agotado el dinero?" 16 Dijo José: "Entre-
gad vuestros ganados y os daré 'pan' por vuestros ganados, ya
que se ha agotado el dinero." 17 Trajeron pues sus ganados a
José y José les dio pan a cambio de caballos, el ganado menor, las
vacadas y los asnos. Y les condujo durante aquel año con pan a
trueque de todos sus ganados. 18 Pero cumplido el año, acudie-
ron al año segundo y le dijeron: "No ocultaremos a nuestro señor
que se ha agotado el dinero, y también los ganados pertenecen

ya a nuestro señor; no nos queda a disposición de nuestro señor
nada, salvo nuestros cuerpos y nuestra tierra. 19 ¿Por que he-
mos de morir delante de tus ojos así nosotros como nuestra tierra?
Cómpranos a nosotros y a nuestras tierras a cambio de pan, y
nosotros con nuestras tierras seremos siervos del Faraón. Pero da-
nos simiente para que vivamos y no muramos, y el suelo no quede
yermo." 20 Adquirió pues José todo el suelo de Egipto para el
Faraón, pues los egipcios vendieron cada uno su campo porque el
hambre les apretaba duramente, y la tierra vino a ser del Faraón.
21 En cuanto al pueblo, lo 'redujo a servidumbre', de cabo a cabo
de las fronteras de Egipto. 22 Tan sólo las tierras de los sacer-
dotes no las compró, porque los sacerdotes tuvieron tal privilegio
del Faraón, y comieron de dicho privilegio que les concedió el Fa-
raón. Por lo cual no vendieron sus tierras. 23 Dijo entonces José
al pueblo: "He aquí que os he adquirido hoy para el Faraón a
vosotros y vuestras tierras. Ahí tenéis simiente; sembrad la tierra,
24 y luego, cuando la cosecha, daréis el quinto al Faraón y las
otras cuatro partes serán para vosotros, para siembra del campo,
y para alimento vuestro y de vuestras familias, para alimento de
vuestras criaturas." 25 Dijeron ellos: "Nos han salvado la vida.
Hallemos gracia a los ojos de mi señor, y seremos siervos del Fa-
raón." 26 Y José les impuso por norma, vigente hasta la fecha
respecto a todo el agro egipcio, dar el quinto al Faraón. Tan sólo
el territorio de los sacerdotes no pasó a ser del Faraón. 27 Is-
rael residió en Egipto, en el país de Gosen; *se afincaron en él y*
fueron fecundos y se multiplicaron sobremanera.

La división en capítulos interrumpe aquí un texto continuo; los vv 1-6 son la continuación inmediata del relato precedente. En los vv 5-6 el orden de las frases ha de ser modificado según los LXX y completado con otra que desapareció en el texto masorético. Esta frase conservada por la versión griega es el comienzo del relato sacerdotal paralelo sobre el establecimiento de Jacob en Egipto, y sirve de introducción a la escena de la audiencia —vv 7 a 11—referida también por dicha fuente. Es patente que el trabajo de armonización de esta perícopa sacerdotal con el texto más antiguo no había concluido en el texto masorético aun en época relativamente tardía. Sobre el problema literario de la perícopa 13-26, véase la exégesis.

47,1-12 La audiencia, cuidadosamente preparada por el ministro, se desarrolla según el programa que se previó. José es el primero en hablar, presentando los extranjeros al Faraón. Según los usos de la corte, el Faraón es quien comienza el diálogo con la

más trivial de las preguntas principescas: la tocante a la ocupación y estado de los hermanos. Desde ahí la conversación pasa con rapidez al punto deseado. Se pronuncia el nombre de Gosen, pero de tal manera que José sólo lo menciona para decir que aquél era el sitio donde provisionalmente residían los suyos. Los hermanos responden a la pregunta del Faraón presentándose como pastores de ganado menor, y le piden la merced de instalarse en Gosen. Su ruego concluye con la misma y decisiva palabra que pronunció José (Jac).

Es una fineza por parte del Faraón, el que no sólo escuche aquel ruego sino que autorice a su ministro para que dé a sus hermanos acceso a los cargos públicos: si están capacitados para ello, podrán llegar a ser jefes de los rebaños que pastaban en las tierras del patrimonio real. Nueva prueba del ilimitado favor que aquel hermano antes despreciado gozaba ante el Faraón.

Los LXX han conservado la frase que falta en el texto masorético: "Jacob y sus hijos vinieron a Egipto donde José, y cuando el Faraón, rey de Egipto, lo supo, dijo a José..." Si hacemos seguir —como allí es el caso—al v 5b por el 6a, vemos claramente que el texto obtenido era originariamente un relato paralelo al de los vv 1-4, 5a, 6b. Estas dos narraciones tienen en común la audiencia ante el Faraón y la concesión de un territorio a los inmigrantes. Pero mientras que en el uno habla el Faraón con los hermanos, en el otro es Jacob el interlocutor; en uno es concedido el país de Gosen, en otro la "región de Ramsés". No obstante en ambos casos se trata—evidentemente—del mismo territorio: el Wadi Tumilat. La región de Ramsés lleva el nombre de la ciudad mencionada en Ex 1,11, la cual lo recibió a su vez del Faraón Ramsés II (1290-1223 aC). Citar tal nombre es pues un anacronismo. Sobre los elementos cronológicos, véase el "Epílogo" a la historia de José, pág 543.

Resulta chocante el increíble éxito alcanzado por la audiencia: José pudo asentar a los recién llegados en "la mejor región del país". El relato más antiguo se ajustaba mejor a la realidad; se trataba de autorizar una residencia en los pastizales de una provincia fronteriza, y tal autorización fue acogida como una gran merced que el Faraón otorgó. El vocabulario y el contenido de la conversación muestran que el relato de la audiencia (vv 5-12) procede de la fuente P. En este diálogo que no toca más que una

pregunta y una respuesta, el estilo breve y solemne del P ha logrado una escena de gran belleza: el patriarca ante el rey.

El Faraón, visiblemente impresionado por el aspecto exterior de aquel hombre de 130 años, pregunta al anciano su edad. Cabe que esta frase responda al deseo de larga vida con que se acostumbraba a saludar a los reyes en el antiguo Oriente; cfr II Sam 16, 16; I Re 1,31; Dan 2,4; 5,10; 6,6 (Jac). Pero Jacob se previene. En su respuesta no habla, como el Faraón, de años de vida sino de los años de su peregrinar (de su extranjería, de su exilio) y desvía la idea desde el número hacia el contenido de aquellos años. Sin embargo, su queja no ha de ser interpretada partiendo del conflicto moderno entre la insaciable voluntad de vivir y la decepción que todo vivir trae consigo. Jacob no expresa aquí una resignación de tono general, sino que puntualiza concreta y sobriamente una cosa: aquello que caracterizó toda la vida que Dios impuso a los patriarcas, es el verse exilados entre extranjeros; hubieron de renunciar a vivir sedentariamente sobre una tierra que fuese suya. Para la teología del P esto significaba: vivir una existencia encarada hacia un cumplimiento futuro; vivir la promesa renovada sin cesar de la posesión de un país. Así pues los patriarcas vivieron en Canaán, en la "tierra de su extranjería" (cfr pág 318), una relación ambigua entre la promesa y su cumplimiento.

Mas lo que ahora está pensando Jacob al dar su respuesta al Faraón es esto: las circunstancias de esta vida como extranjeros han sido mucho más desfavorables para su generación; su vida ha sido mucho más breve y difícil en comparación con la de sus padres. No da las razones de tal hecho; este narrador participa ostensiblemente de la idea de un progresivo empeoramiento de las condiciones vitales exteriores: Abraham llegó a los 175 años; Isaac a 180 (Gen 25,7; 35,28). Y la disminución de los años de vida corre parejas con un acrecentamiento de las dificultades internas y del poderío del mal (cfr pág 83). Podemos pues pensar que la visión de Daniel referente a una estatua que representaba a las monarquías y cuyo metal era cada vez de peor calidad—es decir, la idea de una línea descendente seguida por las épocas históricas (Dan 2,31ss)—, es coetánea probablemente de la forma final del P en la primera etapa postexílica. La periodificación del P (orígenes - era noaítica - tiempos patriarcales - época mosaica) acusa cierto parentesco con esta visión apocalíptica de la historia.

Por su contenido, el v 12 cae un poco a destiempo. Es posible que el texto del P sobre la audiencia y la instalación en Egipto concluyese ya en el v 11, y que el v 12 sea un fragmento perteneciente a una fuente más antigua. Pero es seguro que el relato P continúa en los vv 27b-28, preparatorios de los acontecimientos ulteriores: la opresión.

47,13-26 Se ha discutido a qué fuente hay que atribuir estos versículos. Por lo general—aunque no exista certeza—se piensa que al J. Cierto desaliño en el estilo y determinadas asperezas hablan en contra de tal tesis; pero estas peculiaridades pudieron obedecer también a las dificultades que ofrece la exposición del contenido. Propiamente hablando, la dificultad reside en el hecho de que este relato de las medidas administrativas adoptadas por José disturba, dada su colocación actual, la arquitectura de cada una de las tres fuentes. Como ya observó Wellhausen, nos vemos empujados a las inmediaciones de lo narrado en Gen 41. ¿Se encontraba realmente en otro tiempo esta perícopa a continuación de dicho cap 41 (Di)? ¿Hay pues que considerar Gen 41,55s como una preparación para ella (Gu)? ¿O se trata de una excrecencia narrativa ulterior, de la ampliación de un detalle interesante para la historia de las civilizaciones? En cualquier caso el lector ve diluirse todo cuanto hasta el presente había acaparado su atención: las relaciones de José con sus hermanos y padre, el problema de las posibilidades que tenían para permanecer en Egipto, etc.

El v 13 introduce simplemente el relato que ahora comienza: el hambre arrecia sobre Egipto y Canaán, y el país se extenúa. En la acción que se va a desarrollar, el interés del narrador se centra empero casi exclusivamente sobre José y lo que él hace. Su interlocutor—el pueblo hambriento y desesperado—se presenta envuelto en un anonimato incoloro, y sólo tiene concreción para el lector en tanto en cuanto resulta necesario para servir de pretexto a una nueva fase de las actuaciones de José. El relato tiene un corte indiscutiblemente esquemático en todo lo concerniente a lo que él dispuso. Sus diversas medidas económicas están netamente separadas entre sí: no guardan ligazón, valen para todo el país y se suceden unas a otras por etapas. En este sentido el relato denota un interés teórico.

Fase primera. El pueblo compra con dinero los cereales almacenados por José. Nos hallamos pues en la misma línea narrativa

de Gen 41,56. Las primeras complicaciones surgen cuando las reservas monetarias del pueblo se agotan y las masas hambrientas asedian a José con sus demandas.

Fase segunda. José da al pueblo cereales panificables, recibiendo como pago sus rebaños. Aquí surgen cuestiones que no se pueden responder partiendo del relato, que es—como dije—un tanto esquemático. ¿Opina en verdad el narrador que los campesinos tuvieron que entregar toda su hacienda? ¿Y cómo procedió entonces José con los incontables rebaños reunidos en un mismo lugar contra todas las reglas de la economía? La dificultad desaparecería si pudiésemos admitir que este "inventario viviente" no fue entregado físicamente sino que José lo tomó en propiedad para el Faraón, quedando el usufructo para los campesinos (Jac). Pero el v 17a—"entonces trajeron ellos sus rebaños"—no abona tal hipótesis. Resulta muy extraña la expresión: José "condujo al pueblo con pan", toda vez que ese verbo se emplea cuando se trata de un pastor que conduce su rebaño; significaría entonces —a menos que sea un error de transcripción—que José cuidó de las masas hambrientas como un pastor cuida de su hato.

Fase tercera. El hambre dura tanto, que casi lleva a una crisis muy seria. Las masas se llegan a José en demanda de pan, pero todos sus bienes muebles han sido enajenados. Esta vez los campesinos proponen motu proprio venderse ellos y sus tierras al Faraón para obtener cereales y semillas. La mención de las semillas deja entrever que había algunas tierras explotables pese a la sequía. ¿O habrá que entenderla como indicio de que ya se columbraba el final de aquel desastre, y el problema de los campesinos consistía en retornar al régimen normal de sus explotaciones agrícolas partiendo de su completo despojo? Esta interpretación parece cercana a la realidad, pues el impuesto en favor del Faraón —el quinto de los productos de la tierra—pudiera suponer el retorno a unas condiciones normales en lugar de la persistencia de las malas cosechas [80].

Otra cuestión aún no respondida cumplidamente por este re-

[80] En v 21a el TM ofrece un texto cuya traducción es muy discutida y su sentido tan extraño que los exegetas han preferido desde hace mucho el ofrecido por los LXX. ¿Qué quiere decir que José "hizo llevar al pueblo a (?) las ciudades"? En vez de *he'ᵉbir le'arym* hemos de leer *he'ᵉbir la'ᵃbadim* "los hizo siervos tributarios".

lato es la de la cronología. ¿Cómo cuenta el narrador al hablar en el v 18 del "segundo año"? No es una solución satisfactoria suponer que simplemente significa "al siguiente año"; es decir, el hambre del año séptimo. Por tanto se ha supuesto que el relato habló originariamente de una sequía que duró dos años, y no de un hambre que durase siete.

¿Cómo hemos de juzgar esta extraña historia, de la que tanto alardea el arsenal polémico antisemita contrario al AT? Sólo al final de la historia intentaremos captar el "sentido" que nos ofrece el narrador antiguo. Por lo demás va expresado aquí de manera clarísima: el pueblo se siente agradecido y celebra a José como a su salvador. José ha sido el fautor de esa formidable tarea consistente en asegurar la subsistencia del pueblo a través de aquel catastrófico período. El relato nos muestra la sabiduría de José que logró superar todas las complicaciones que iban surgiendo.

A mi juicio, pretender deducir del relato una sutil burla sobre los egipcios y su increíble servilismo que estimaba en más la vida que la libertad (Pr, Jac), es introducir en él ideas modernas. El exegeta habrá de evitar también el preguntarse hasta qué punto las medidas adoptadas por José saldrían airosas ante un juicio actual sobre las mismas. El autor antiguo siente por ellas una franca admiración, y quiere que los lectores se maravillen también ante el hecho de haber encontrado una salida airosa para aquella catástrofe inmensa. En este sentido el relato deja traslucir una alegría ingenua ante la sabiduría humana y sus posibilidades de domeñar los problemas económicos mediante una audaz conversión de valores—dinero por pan; energías humanas y tierras por semillas...—. El narrador procedía de una época ilustrada y escrutadora, que se interesaba vivamente por lo que ocurría en el extranjero.

Por tanto no hay que buscar en esta narración más que la intención de procurar informes sobre la maravillosa manera como se arreglaron las circunstancias económicas en un país lejano. No andemos buscando aquí una relación particular con Israel, sea como modelo, sea como intimidación. Si bien este relato se equivoca al atribuir etiológicamente a José el absolutismo económico del Estado, conoce sin embargo con bastante precisión las circunstancias imperantes en Egipto. Con el llamado Imperio Nuevo comenzó la decadencia del campesinado libre y dueño de sus tie-

rras; únicamente el Faraón era propietario nominal y señor feudal de todas las tierras cultivables.

Pero el relato dispone también de buena información en otro aspecto: los latifundios pertenecientes a los templos—al menos en el papel—no estaban sujetos a ese derecho de propiedad que tenía el rey (Diodoro I 73; Herodoto II 168). El impuesto del 20 por 100 debe ser considerado normal dadas las circunstancias de la época. En la economía privada las tasas eran a veces mayores. En la vida económica de Babilonia alcanzaban hasta un 40 por 100 para la compra de semillas; y en la colonia militar judía de Elefantina (siglo v aC), llegaron al 60 por 100. Por otra parte hemos de recalcar que la profesión de comerciante no fue practicada por el Israel residente en Palestina, hasta una época postexílica tardía. La legislación prohibía prestar con interés (Ex 22, 24; Dt 23,20s). El hecho de que la palabra "cananeo" pudiese llegar a ser sinónima de "comerciante" dice mucho al respecto (Is 23, 8; Za 14,21; Prov 31,24). Sólo en la diáspora abandonó el judaísmo toda vinculación con la profesión agrícola.

l) *Bendición de Efraím y Manasés* 47,28 - 48,22

47,28 *Y Jacob vivió en Egipto diecisiete años, siendo los días de Jacob, los años de su vida, ciento cuarenta y siete años.*
29 Cuando los días de Israel se acercaron a su fin, llamó a su hijo José y le dijo: "Si he hallado gracia a tus ojos, pon tu mano debajo de mi muslo y hazme este favor y lealtad: No me sepultes en Egipto. 30 Cuando yo descanse con mis padres, me llevarás de Egipto y me sepultarás en el sepulcro de ellos." Respondió: "Yo haré según tu palabra." 31 "Júramelo", dijo. Y José se lo juró. Entonces Israel se inclinó sobre la cabecera de su lecho.
48,1 Sucedió tras estos acontecimientos que se le dijo a José: "Mira que tu padre está enfermo." Entonces él tomó consigo a sus dos hijos Manasés y Efraím, 2 y se le dio la nueva a Jacob diciendo: "Mira, tu hijo José ha venido a verte." Entonces Israel, haciendo un esfuerzo, se sentó en su lecho. 3 *Y dijo Jacob a José: "El-Sadday se me apareció en Lus, en país cananeo; me bendijo* 4 *y me dijo: Mira, yo te haré fecundo y que te multipliques; haré de ti una asamblea de pueblos, y daré esta tierra a tu posteridad en propiedad eterna.* 5 *Pues bien, los dos hijos tuyos que te nacieron en el país de Egipto antes de venir yo a Egipto a reunirme contigo, míos son: Efraím y Manasés serán para mí igual que Rubén y Simeón.* 6 *En cuanto*

a la prole que has engendrado después de ellos, tuya será y con
el nombre de sus hermanos se la citará en orden a la herencia.
7 Cuando yo venía de Paddán se me murió en el camino Ra-
quel, en el país de Canaán, a poco trecho para llegar a Efratá,
y allí la sepulté, en el camino de Efratá, o sea Belén."
8 Mas cuando Israel reparó en los hijos de José, preguntó:
"¿Quiénes son éstos?" 9 Dijo José a su padre: "Son mis hijos,
los que me ha dado Dios aquí." Y él dijo: "Tráemelos acá, que
yo los bendiga." 10 Los ojos de Jacob se habían nublado por
la vejez, y no podía ver. Acercóselos, pues, y él los besó y los abra-
zó. 11 Dijo Israel a José: "Yo no sospechaba ver más tu rostro,
y ahora resulta que Dios me ha hecho ver también a tu descen-
dencia." 12 José los quitó de sobre las rodillas de su padre, y
se postró ante él rostro en tierra. 13 José los tomó a los dos
—a Efraím con la derecha, a la izquierda de Israel, y a Manasés
con la izquierda, a la derecha de Israel—y los acercó a éste.
14 Israel extendió su diestra y la puso sobre la cabeza de Efraím,
aunque era el menor, y su izquierda sobre la cabeza de Manasés,
cruzando las manos, puesto que Manasés era el primogénito;
15 y bendijo a José diciendo: "El Dios en cuya presencia andu-
vieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios el que ha sido mi
pastor desde que existo hasta el presente día, 16 el Angel el que
me ha rescatado de todo mal, bendiga a estos muchachos; per-
petúe en ellos mi nombre y el de mis padres Abraham e Isaac, y
multiplíquense abundantemente en medio de la tierra." 17 Al
ver José que su padre tenía la diestra puesta sobre la cabeza de
Efraím, le pareció mal, y asió la mano de su padre para retirarla
de sobre la cabeza de Efraím a la de Manasés. 18 Y dijo José
a su padre: "Así no, padre mío, que éste es el primogénito; pon tu
diestra sobre su cabeza." 19 Pero rehusó su padre, y dijo: "Lo
sé, hijo mío, lo sé; también él se hará pueblo, y también el será
grande. Sin embargo, su hermano será más grande que él, y su
descendencia se hará una muchedumbre de pueblos." 20 Y les
bendijo aquel día, diciendo: "Por vosotros bendecirá Israel y dirá:
¡Hágate Dios como a Efraím y Manasés!"—y puso a Efraím por
delante de Manasés—. 21 Dijo entonces Israel a José: "He aquí
que voy a morir; pero Dios estará con vosotros y os devolverá a
la tierra de vuestros padres. 22 Yo te mejoro sobre tus hermanos
en un hombro [Siquem] que tomé al amorreo con mi espada y con
mi arco."

Con los relatos del testamento, muerte y embalsamamiento de Jacob llegamos al final de la historia de José, a la cual el último redactor quiso hacer pasar—aquí podemos verlo claramente—por una historia de Jacob. El texto resulta muy desigual a causa de la yuxtaposición y combinación de fragmentos prove-

nientes de fuentes diversas; desigualdad que persistirá hasta el fin.

Según Wellhausen, en ningún otro pasaje del Génesis podemos captar la estratificación de sus diversas y entremezcladas fuentes tan bien como al final del cap 47 y comienzo del cap 48. En Gen 47,28 comienza el relato de la muerte de Jacob que continúa en Gen 48,3-6; pertenece al P. Es claro que en Gen 47,29-31 empieza otra narración detallista e importante sobre la muerte de dicho patriarca. La ruptura entre esta parte del relato y el comienzo del cap 48 resulta particularmente abrupta: tras conocer José la última voluntad del moribundo al pie de su lecho, averigua en Gen 48,1 que la muerte de su padre estaba ya cerca. Antes, el anciano le había hecho llamar (Gen 47,29); en cambio aquí es la solicitud lo que empuja a José a acudir junto al lecho paterno (Gen 48,1). En la primera de las redacciones (Gen 47,29-31) tenemos una narración yahwista de la muerte de Jacob; y en la otra (Gen 48,1-2a), una narración elohísta. Si bien los hilos narrativos J y E no son claramente deslindables en lo que sigue, la duplicidad vuelve a aparecer con nitidez en el punto culminante: Jacob bendice dos veces (una en el v 20 y otra en los vv 15-16). Incluso unos ojos poco avezados verán sin mayor esfuerzo que la bendición referida en 15-16 interrumpe ásperamente la ilación entre los vv 13-14 y los vv 17-19. Las tres redacciones (J, E y P) son variantes de un mismo relato: el de la bendición y adopción de los dos hijos de José por el moribundo, y el de su ruego de que lo entierren en Canaán cuando muriese.

Este es el único pasaje de la historia de José donde el exegeta ha de tener en cuenta datos previos procedentes de la historia de las tribus, pues el lector antiguo, al oír hablar de Manasés y Efraím y de la preeminencia de éste, pensaba al instante en las tribus representadas por los dos niños. A nosotros nos toca ahora reconstruir partiendo de las fuentes, qué era lo que el lector antiguo tenía presente a propósito de ambas tribus.

Correspondió a la "casa de José" la parte directiva en la inmigración de las tribus llamadas de Raquel, y se instaló en la zona montañosa samaritana al este del Jordán. La casa de José parece que se dividió en dos tribus—Manasés y Efraím—en época de los Jueces (cfr Jos 17,17; 18,5; Ju 1,23,35). El canto de Débora conoce ya a Efraím como tribu independiente (Ju 5,14), y las antiquísimas listas de Num 26,5-51 y 1,5-15 mencionan yuxtapuestos

a los dos "hijos" de José, si bien con una pequeña, aunque importante, diferencia: en la mencionada en primer lugar (que es la más antigua) el orden es Manasés - Efraím; mientras que en la segunda, el orden es el inverso. Sin duda la tribu de Efraím, asentada en la zona central, pronto desbancó políticamente a su tribu hermana. A eso alude también nuestro relato en términos misteriosos.

47,28 Según P, Jacob vivió en Egipto diecisiete años. Según J y E, la impresión es que Jacob murió a poco de su migración y reencuentro con su hijo. La exposición P de la adopción de sus dos nietos es, como siempre ocurre en estas ocasiones, de una solemnidad un tanto rígida, desprovista de verdadera plasticidad y haciendo caso omiso de todos esos pequeños detalles externos que tan inolvidables hacen a los relatos J y E. Al mencionar la revelación recibida antaño en Betel, indica Jacob el motivo jurídico de su actuación respecto a los hijos de José: cumple la voluntad divina, que ha prometido un acrecentamiento innumerable y la posesión de amplios territorios al introducir en la serie de los hijos de Jacob a Efraím y Manasés, y reconocerles la dignidad de cabezas tribales con plenitud de derechos. Vimos más arriba cómo tras esta exposición existe una doble tradición muy antigua. Según en uno de sus esquemas sólo José formó parte de los hijos de Jacob (por ejemplo en Gen 49); según la otra tradición, Efraím y Manasés figuraron entre los doce. Nuestro relato quiere explicar esta discordancia que hay en la tradición antigua y crear un expediente que la allane. Sobre El-Sadday, véase pág 242. La continuación y el final del relato P sobre el testamento y muerte de Jacob, queda ahora muy alejado; volveremos a encontrarlos en Gen 49,28b-33 y contienen el ruego de Jacob de ser enterrado en Canaán después de su muerte.

47,29-31 En el relato más antiguo, el orden es inverso: el moribundo conjura a que se le entierre entre sus padres. El encarecimiento que respiran sus palabras muestra que conoce las dificultades y gastos que originaría el cumplimiento de un ruego así. Y de hecho José tendrá más tarde que pedir con palabras muy sumisas la autorización del Faraón para ausentarse (Gen 50,4-6). No sabemos si el narrador J pensó también a propósito de la tumba en la caverna de Makpelá. Es plausible que fuese así, dadas

las palabras de Jacob. Pero según Gen 50,5 se trata de una tumba que perforó el propio Jacob, cosa que no cuadra con nuestro pasaje. Sobre el juramento por el miembro viril, cfr Gen 24,2 y página 312.

El sentido del gesto descrito en el v 31b no es del todo claro. Los LXX ofrecen otro tenor literal seguido por Hebr 11,21 *(maté* en lugar de *mitá); pero así* la cuestión resulta aún más oscura, pues como el verbo *(šaḥá)* no expresa un movimiento corporal cualquiera sino un gesto de adoración, hemos de pensar en solemnísima muestra de agradecimiento.

48,1-7 Este claro contexto narrativo se ve interrumpido primeramente por el comienzo del relato E (Gen 48,1-2) y luego por la narración P paralela (Gen 48,3-6). La pregunta de si el v 7 pertenece al uno o a la otra, no puede contestarla nadie. El recuerdo de la muerte de Raquel carece de referencias tanto anteriores como posteriores.

48,8-12 Pero a partir del v 8 el texto J-E es bastante homogéneo, si prescindimos de la bendición narrada en los vv 16-17 que aparece demasiado pronto. La frase del v 8 ("Mas cuando Israel reparó en...") y la mención de su ceguera senil en el v 10 no han de ser consideradas contradictorias. El verbo "ver" es tomado muchas veces en hebreo en la acepción de "caer en la cuenta" [por eso en la traducción española del texto bíblico se ha elegido "reparar en" (según Bover Cantera), no siguiendo a la alemana de Von Rad que dice textualmente "*sah* = vio"]. Pero el texto permite también pensar en una visión debilitada. Es claro que al anciano le sorprendió que ya estuviesen presentes los niños de su hijo. Hemos de admitir que esta escena sucedió justamente después de la llegada de Jacob a Egipto y no pasados diecisiete años. Por otra parte los dos hijos de José tendrían unos veinte años según la cronología P (Gen 47,28). La doble presentación de los dos muchachos en los vv 9 y 13—si es que tras ella se esconde la conjunción de dos fuentes—no obstaculiza la lectura. En este relato todo se cuenta de manera que el lector puede captar todos los detalles, hasta los hechos y los gestos más secundarios. De suyo se trata de dos cosas. Al comienzo tenemos la acogida y el cariñoso saludo a los dos nietos; aspecto personal tras el que se ocultan empero elementos oficiales: Jacob los pone sobre sus rodillas,

y eso constituye un rito de adopción válido en derecho (lo que resultaría totalmente claro si con Procksch—entre otros autores—tradujésemos el *berej* del v 9 por "colocar sobre sus rodillas" en vez de por "bendecir"). Asimismo el solemne gesto de José deja traslucir que esta escena contenía algo más que la mera alegría personal de un abuelo que ve a sus nietos. Es notorio que el beneficiario fue José ya que expresó su agradecimiento con profundo respeto. Y así termina la primera serie de acontecimientos. José toma a los niños de sobre las rodillas de Jacob y los retira.

48,13-14,17-19 Para los antiguos la bendición constituía un acontecimiento real; creían que mediante ciertos ritos y gestos era posible comunicar a otro una fuerza bendecidora irrevocable. En consecuencia los relatos sobre bendiciones conceden un interés máximo al contenido espiritual, es decir a las palabras con que se bendecía; pero también los acontecimientos externos eran igualmente importantes, esto es: el cómo de la actuación bendecidora. Tanto el relato del cap 27 como el ahora en estudio nos asombran por su radical realismo. Por supuesto, quien propiamente bendecía era el propio Dios. La bendición de los vv 15s precisamente, muestra que tales palabras son ante todo una mera invocación intercesora ante Dios. Pero por otra parte también desempeña un papel decisivo la persona que bendice. Se sabe apoderada por Dios para comunicar o denegar la bendición divina. En la bendición de Dios a Abraham existían unos poderes para que el hombre la transmitiese de generación en generación. La bendición de Dios quiere pues ir vinculada a la decisión responsable de aquel que la transmite en momentos solemnes. Nuestro relato muestra con un ejemplo extremo, cómo esta decisión podía resultar muy sorprendente en determinadas circunstancias, e incluso suscitar sospechas de arbitrariedad o error en quien estaba implicado en ella de modo más inmediato. Se nos describe pues una escena de intenso dramatismo y en la cual nuestra vista sigue con tenso interés cada uno de los movimientos del personaje principal.

Por supuesto no hubo ninguna intención particular en la manera como José presentó sus hijos al anciano; hace lo que cualquiera hubiese hecho en su lugar, pues en Oriente antiguo los privilegios del primogénito eran incuestionables por antonomasia. En consecuencia Manasés es presentado por su padre de modo que la derecha de quien iba a bendecirlo fuese a posarse sobre su

cabeza. El hecho de que Jacob cruzase las manos—el verbo hebreo significa exactamente "entrelazar", "entretejer" *(s . k/j . l)*—desconcertó tanto a José que interrumpió la acción sacral para llamar la atención del anciano sobre aquello que bien podía ser considerado error manifiesto de un ciego. Pero Jacob no se inmuta: "lo sé, hijo mío, lo sé". ¿Qué es lo que podía saber aquel ciego anciano? Sin duda que cuando se imparte una bendición divina hay que dejar a un lado todas las prerrogativas, incluidas las más obvias. En este extraordinario relato, lo que de suyo era un incidente marginal, se convierte en elemento clave.

Evidentemente la historia tiene también una intención etiológica: el hecho de que la tribu de Efraím desbancase en la historia política a la de Manasés, su hermano mayor—recordemos que Oseas suele llamar abreviadamente "Efraím" al reino del Norte—, provocó una reflexión que bulle también en nuestro relato; ve en los hechos históricos un indicio característico de su gobierno por el Dios de Israel. Si bien es cierto que ningún lector de la época postsalomónica podía escuchar este relato sin evocar al instante el trasfondo de la historia tribal de su tiempo, sería sin embargo falso considerarlo un criptograma de la historia de dichas tribus. Porque lo que ocurre a nivel de tal historia no es más que un ejemplo, un acontecimiento que quiere ser valorado como típico, de lo que se produjo en Israel gracias a la dirección divina. Constituye un gran misterio el que este relato, apoyado en parte sobre materiales e ideas tan expresamente ligadas a una época—piénsese en la arcaica y primitiva noción de la poderosa eficacia atribuida a una bendición dada por la mano derecha—, pueda hablarnos hoy, al cabo de los siglos, con vigor tan grande y en calidad de portador de una espiritualidad profunda.

48,15-16 Jacob da su bendición en dos sentencias (vv 15-16 y v 20), según el estado actual del relato. Es claro que quien combinó las dos fuentes más antiguas de la narración, no quiso empero suprimir ninguna de las dos bendiciones. Si bien la primera no encontró un lugar oportuno e interrumpe un relato coherente (cfr pág 507), no por eso es menos importante desde el punto de vista del contenido.

Comienza con una triple invocación a Dios, solemne y amplia. Su estilo es hímnico y cultual, cuya característica es que Dios es invocado en tercera persona y no en segunda. Importan sus va-

riados atributos teológicos que no pueden ser traducidos a nuestra lengua más que mediante pronombre relativos ("Dios, el que... el que... el que... [81]), pero que el hebreo expresa más abreviadamente con construcciones participiales. Estas variaciones sobre alabanzas a Dios se presentan con un estilo a todas luces poético y lleno de patetismo, pero no son meros adornos retóricos. En esta forma arcaica y cultual existe más bien una concepción muy precisa sobre Dios y el modo de hablar de El. Tales proposiciones pretenden identificar a la divinidad y precisar qué es, partiendo de su revelación. Pues el creyente jamás puede hablar de Dios en términos generales y abstractos, sino siempre en base a ciertas revelaciones y experiencias pertenecientes a su elenco existencial. Dentro de este elenco figuran las relaciones con Dios que tuvieron los padres y los antepasados de éstos; es decir, todo lo referente a Dios que ellos experimentaron en sus vidas y fue transmitido por la tradición cultual como saber bien comprobado, hasta llegar a los tiempos presentes.

Por eso Jacob comienza atestiguando su vinculación al culto de sus padres, cuya vida fue un caminar ante el Dios que se les había revelado. Ese Dios—prosigue la frase segunda—le "condujo", también a él, constantemente como conduce un pastor. Dios, como pastor de quienes en El creen, es asimismo un elemento del lenguaje cultual (cfr Sal 23,1; 28,9). Pero la frase más densa en el plano teológico es la tercera. Jacob no habla en ella de Dios sino de "el ángel"; pero eso no quiere decir que se refiera a un ente subordinado a Dios. Al contrario: su discurso pasa ahora a manifestar la expresión suprema y más concentrada del divino gobierno. El "ángel del Señor" es el propio Dios en su forma manifestativa sobre la tierra; en él experimentó Israel una intervención particular de Yahwé, que le condujo y sostuvo (cfr pág 248). De modo que esas palabras afirman de Dios todo cuanto Israel podía decir. La noción de "libertador" pertenece de suyo al campo profano del Derecho de Familia. Si un israelita era sometido a servidumbre por deudas, un pariente podía "rescatarlo" (Lev 25, 25s). En tales casos existía incluso un deber de rescate para los familiares. Pero también se habló en Israel de un "rescate" por Dios, en sentido traslaticio, cuyo ejemplo más antiguo es el de

[81] Cfr Sal 103,1-3, yvéase A. Weiser, *Die Psalmen*, 1966[7], págs 28s.

nuestro texto. Merced a su alianza, Yahwé se ofreció como "liberador": es el pariente más próximo, listo para asumir las obligaciones propias del rescate de los hombres (Pr). La sentencia no puntualiza qué hemos de entender por "rescate de todo mal"; hemos de pensar ante todo en el cortejo de amenazas exteriores que se ciernen sobre la vida, pero la fórmula es intencionadamente general y deja a la reflexión campo libre. Esta noción aparecerá más tarde, particularmente en el Deuteroisaías, apuntando a la salvación escatológica de Israel (cfr sobre todo Is 48,40; y también 41,14; 43,1; 44,22, etc.).

Vemos pues que la diferenciación teológica de las dos afirmaciones sobre Dios—v 15a y v 16—es harto singular. La primera alude a las bendiciones otorgadas por una providencia general, por una protección y un gobierno de Dios; esto es: apunta hacia el contenido del primer artículo de la fe. En la segunda se trata del gobierno salvífico de Dios según la experiencia habida por Jacob. Y esta bendición divina—tal como Jacob la define—es lo que él implora para sus nietos, de modo que su noción hace pensar ante todo en una maravillosa fecundidad física (podemos verla ya en Gen 1,22; el verbo empleado aquí—*dagá*—significa probablemente el bullir de multitud de peces). La acentuada postergación de Manasés parece quedar fuera por completo del horizonte de esta bendición.

El hecho de que el nombre de Jacob y de sus padres sea en el futuro pronunciado "en ellos", quiere decir que estos hijos de madre extranjera y nacidos en Egipto deben ser considerados descendientes del patriarca, con plenitud de derechos (véase la otra posibilidad en Ismael Gen 17,19s P - 21,2 E).

48,20-22 La segunda bendición (J?) parece contener una dificultad: Jacob interpela directamente a sus receptores, ¿por qué emplea entonces el singular ("en ti", "a ti")? Probablemente las fórmulas de bendición estaban tan estereotipadas en el culto, que se conservaban aun cuando se bendijese a varios (cfr Num 6,22ss: "*Les* dijo: Yahwé *te* bendiga..."). También aquí apunta la bendición hacia un gran acrecentamiento físico. Ambas fórmulas bendecidoras fueron proverbiales en todas las bocas de Israel.

De *Israel*... Por vez primera—si exceptuamos la desmañada y anacrónica mención de Gen 34,7—se nombra aquí al *pueblo de*

Israel. "El velo se rasga; el pueblo de Israel aparece ante la perspicaz mirada del anciano" (Pr).

Resulta muy extraña la transmisión en herencia de "la altura de un hombro". La palabra hebrea para decir hombro es también el nombre de la ciudad cananea de Siquem, situada en el corazón mismo del grupo étnico de José, y debe de ser una misteriosa alusión a ella. También los profetas gustan de evitar en sus profecías los topónimos y los gentilicios exactos. Pero aparte de esta brusca inserción del v 21, sorprende la afirmación de Jacob donde dice que él conquistó Siquem con la espada. No se puede referir —desde luego— a lo relatado en Gen 34 pues allí Jacob recriminó a sus hijos por un hecho del que ahora se gloriaría. Y por otra parte ¿cómo iba a poder atribuir a uno solo de sus hijos lo conquistado por todos los demás? También se ha objetado que Jacob difícilmente podía poseer Siquem y darlo en herencia, muriendo como moría en Egipto. Parece pues ineludible suponer que en estos versículos se ha recibido una tradición según la cual todos estos sucesos no se desarrollaron en Egipto, sino en Palestina. Es claro que se trata de un fragmento tradicional antiquísimo sobre la muerte de Jacob, insertado a posteriori al combinar las tradiciones de dicho patriarca con el gran bloque de las historias sobre José, dentro del contexto de las vivencias de Jacob en Egipto. En cuanto a Siquem, este fragmento parece presuponer una tradición que se desvía notoriamente de la del cap 34.

Si pasamos revista a las peculiaridades de este relato, podremos afirmar casi con certeza total que no perteneció originariamente a lo que de suyo es la "novela" de José. El caso es pues casi parejo al de la historia de Tamar (Gen 38), con la única diferencia de que gracias al relato de la bendición de los nietos de Jacob, cuadra esencialmente mejor con el conjunto. De todos modos subsisten suficientes particularidades que nos llevan a la conclusión de que los materiales de dicho relato fueron autónomos en otro tiempo. Las fuentes J y E del Pentateuco toparon con estos materiales al combinarse en la "novela" de José.

m) *La bendición de Jacob* 49,1-28

1 *Jacob llamó a sus hijos y dijo:* **"Juntaos, y os anunciare lo que os ha de acontecer en días venideros:**

2 **Apiñaos y oíd, hijos de Jacob,**
y escuchad a Israel, vuestro padre.

3 **Rubén, mi primogenito eres tú,**
mi vigor y las primicias de mi virilidad,
primero en dignidad y poderío.

4 **'Espumeaste' como el agua; no serás primero**
porque subiste al lecho de tu padre;
entonces violaste mi tálamo al subir.

5 **Simeón y Leví, hermanos; instrumento de violencia son sus consejos** (?)...

6 **no llegue a entrar mi alma en su consejo**
ni mi corazón se aúne con su asamblea
porque en su ira asesinaron a hombres
y en su petulancia paralizaron toros.

7 **¡Maldita su ira, por ser tan impetuosa,**
y su cólera, por ser tan cruel!
Los dividiré en Jacob,
y los dispersaré en Israel.

8 **A ti, Judá, te alabarán tus hermanos;**
tu mano en la cerviz de tus enemigos;
inclínense a ti los hijos de tu padre.

9 **Cachorro de león es Judá;**
de la presa, hijo mío, has subido;
se recuesta, se echa cual león,
cual leona, ¿quién le sobresaltará?

10 **No se irá de Judá el cetro,**
ni de sus pies el bastón de mando.
Hasta que venga su 'dominador' (?)
y a quien pertenece la obediencia de las naciones.

11 **El ata a la vid su borriquillo**
y a la cepa el pollino de su asna.
El lava en vino su vestidura,
y en sangre de uvas su manto.

12 **Sus ojos son más oscuros que el vino,**
y sus dientes más blancos que la leche.

13 **Zabulón habita en la ribera del mar,**
en la ribera de las naves
apoya su espalda sobre Sidón.

14 **Isacar, asno de osamenta dura,**
echado bajo los esportones.

15 **Vio que el reposo es tan deleitable**
y tan grato el suelo,
que a la carga bajó el hombro
y acabó sometido a servidumbre.

16 **Dan juzgará a su pueblo**
como cualquiera de las tribus de Israel.

17 **Dan sea como sierpe en el camino,**
una víbora junto al sendero,
que pica al caballo en los jarretes
y cae su jinete de espaldas.

18 **En tu salvación espero, Yahwé.**

19 **A Gad salteadores le asaltan,**
pero les acosará los talones.

20 **'Aser', pingüe es su comida**
y da manjares de rey.

21 **Neftalí es una cierva suelta,**
que profiere bellos dichos.

22 **Una vid joven es José,**
una vid joven junto a la fuente
cuyos pámpanos trepan por el muro.

23 **Le molestan y acribillan,**
le asaltan los flecheros;

24 **pero su arco permaneció...**
y los brazos de sus manos fueron flexibles.
Por las manos del Fuerte de Jacob.
....

25 **Quiera el Dios de tu padre ayudarte,**
y 'El' Sadday, te bendiga.
Con bendiciones de los cielos desde arriba,
con bendiciones del abismo que yace abajo
con bendiciones de los pechos y del seno.

26 **Las bendiciones de tu padre son más ricas**
que las bendiciones de los 'montes' seculares
y el anhelo de los collados eternos.
¡Sean sobre la cabeza de José,
y sobre la frente del consagrado entre sus hermanos!

27 **Benjamín, lobo rapaz;**
de mañana devora su presa,
y a la tarde reparte el despojo."

28 **Todas éstas son las tribus de Israel, doce en total, y esto es lo que les dijo su padre.**

Esta colección de sentencias suele llevar de ordinario el título "Bendición de Jacob". Sin embargo tal calificativo no es del todo acertado, pues hablando con propiedad no se bendice a los doce y tampoco las sentencias tienen un aire común a todas. En parte son profecías sobre el porvenir, en parte invectivas o maldiciones sobre hechos ya ocurridos, y en parte describen una situación presente. Imposible admitir que tales sentencias sobre los hijos de Jacob constituyan un poema homogéneo—como el de Ju 5—, pues además de la ausencia de una unidad formal externa, tenemos que unas veces hablan directamente sobre tribus cuya alianza se presupone como cosa obvia, y otras tan sólo de sus antepasados y de los hechos que realizaron. El cuadro que se describe en la introducción (vv 1-2)—el patriarca rodeado de sus hijos—no se mantiene de manera consecuente a lo largo de todas las sentencias que siguen e incluso hay varias que claramente lo contradicen. Por último, las sentencias difieren en edad, pues los acontecimientos por ellas señalados no pertenecen a la misma situación histórica: entre los hechos evocados por la sentencia sobre Simeón-Leví y por la de Judá, hay por lo menos tres siglos.

Mas por otra parte la colección está muy lejos de ser una mera yuxtaposición, hecha al azar, de sentencias sobre las tribus. Sigue un plan exhaustivo. Y desde luego nació en una época relativamente antigua—a más tardar, la del J—, dado que la lista de tribus que aquí se ofrece denota una fase del desarrollo del sistema de doce, anterior a la que presenta la lista contenida en Num 26 o Dt 33 [82].

La bendición de Jacob ha sido atribuida las más de las veces al J. Pero es imposible que sea éste su autor, ya que tampoco lo es de los relatos en prosa; todo lo más podríamos considerarlo su recopilador. Pero no hay indicios terminantes que permitan

[82] Para más detalles, véase M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, págs 7ss.

atribuir dicha colección al J. Su texto presenta corrupciones evidentes, y a veces resulta muy difícil de entender.

Desde el punto de vista teológico, este documento constituye toda una prueba para un exegeta moderno, dada la intensidad y la parcialidad con que se concentra sobre los aspectos históricos y políticos. Quien sólo busque el elemento religioso—es decir, la reflexión piadosa—se verá abocado a desdeñar por "profanos" amplios fragmentos de este contexto. Pero la fe de Israel consideraba los procesos de su historia como algo especialmente "organizado por Dios" (L. Köhler) que perseguía intenciones y objetivos que sólo podían captar unos pocos hombres ilustrados. Más aún: tras todo este documento tenemos la convicción de que los diversos destinos de las tribus sólo debían ser considerados como efectos de las palabras proféticas del patriarca. Como ulteriormente harían los profetas, Jacob configuró aquí la historia mediante el poder de su palabra que es un factor creativo merced a la bendición y a la maldición. Naturalmente ello no obsta para que la actuación de Dios se concentrase especialmente sobre ciertas tribus. En este sentido, las sentencias sobre Judá y José descuellan claramente sobre los demás.

49,1-2 La introducción del v 2 es obra del compilador, mientras que la frase inicial—pura prosa—del v 1 pertenece de modo ostensible al relato sacerdotal de la última bendición de Jacob (vv 28b-33), dentro de la cual se halla ahora inserta la colección de sentencias que nos ocupa. El compilador concibió cada una de las sentencias como enunciados referentes a lo que "ocurriría en el futuro" a las tribus. Hace resonar aquí una noción *(aḥarit hayamim)* que en la literatura profética significa "el fin de los tiempos" (Is 2,2; Ez 38,16). Pero es dudoso que dicho concepto deba ser entendido también aquí en el sentido de un cumplimiento escatológico de la historia. Ocasionalmente se suele emplear asimismo bajo la acepción más general de "época posterior" (Dt 4,30; 31,29). Como ya he dicho, esta manera de considerar las sentencias bajo el aspecto de profecías aisladas no es aplicable más que a una pequeña parte de ellas. Las sentencias sobre Zabulón, Isacar, Dan, Gad, Aser, Neftalí, José y Benjamín no se concibieron originariamente como predicciones sobre el futuro.

49,3-4 De ninguna otra tribu sabemos tan pocas cosas como de la de *Rubén*. Desapareció como tal tribu muy pronto (ya no existía en época de los Jueces). Aún la evoca—increpándola—el canto de Débora (Ju 5,15s); la bendición de Moisés, que es posterior, nos la muestra ya en trance de desaparición (Dt 33,6). Difícilmente conservaría Rubén la dignidad de primogénito, si no logró alcanzar en tiempos prehistóricos una posición preponderante entre las tribus del grupo de Lía. Su residencia en época histórica se sitúa en la Transjordania meridional (Jos 13,15ss).

Nuestra sentencia sólo trata indirectamente de la tribu de Rubén. Nos es de todo punto imposible saber si lo que ella nos dice sobre su fundador (v 5) conserva el recuerdo de algún grave crimen cometido por él, pues la noticia de Gen 35,22 no es más que un fragmento. Este delito del fundador es relacionado con la pérdida de la preeminencia de la tribu. La sentencia ve en su destino el castigo congruente que se abatió sobre él en virtud de las palabras de Jacob. Esta tribu no dio ningún personaje importante: ni juez, ni rey, ni profeta (Jac).

49,5-7 Algo más claro vemos en el caso de *Simeón* y *Leví*, dado que se habla de ellos como tribus y que en el cap 34 tenemos una antigua tradición referente al mismo acontecimiento aludido por nuestra sentencia: el asalto a Siquem. El hecho de que nuestra sentencia se fije en el detalle de la "paralización" de los toros—ignorado por el relato en prosa—, es algo que no puede extrañarnos dada la independencia mutua de ambas tradiciones. Probablemente alude a que todos los animales quedaron "paralizados" al seccionarles los tendones del talón (cfr Jos 11,6,9, entre otros). Uno y otro pasaje consideran esta acción de ambos una grave infamia que causó su exclusión de la comunidad. Sentencia de inusitada dureza, pues la exclusión de la comunidad tribal podía acarrear la perdición de los proscritos. La intención de dicha sentencia es en efecto fundamentar etiológicamente sobre tal hecho y sobre el juicio que mereció, la dispersión—que es un acontecimiento real—de ambas tribus.

Pero ¿quién es ese "yo" que profiere tal sentencia? No pudo ser Jacob: el v 7b se opone a la suposición de que fuese él quien la profiriera en su forma más antigua, pues ¿cómo iba a decir "los dividiré en Jacob"? Quizá hayamos de pensar en un hombre de Dios que pronunciase el anatema contra los inculpados, en una

situación parecida a la movilización de las tribus contra Benjamín (Ju 20,1ss). El "yo" del v 7b es pues el del propio Dios que castiga el crimen mediante estas palabras de su mandatario determinantes de la marcha de la historia.

Escapa a nuestro conocimiento el saber si—como se suele admitir de buen grado—la tribu de Simeón sufrió una "catástrofe" en la comarca de Siquem. Según la concepción del AT, el delito y su castigo consiguiente solían estar separados muchas veces por un largo intervalo. Tiempo después la tribu residió en el Sur, en la comarca del grupo del Gran Judá (Jos 19,1ss). Pero también ella desapareció pronto, al igual que la de Rubén. Lo que interesa es que nuestra sentencia, al igual que el cap 34, considera a Leví una tribu como la de Simeón o cualquiera de las otras, y por tanto es probable que todavía ignorase su especial situación de tribu sacerdotal. Ello es prueba de su gran antigüedad. Las circunstancias tribales que tiene a la vista pertenecen a una época muy remota; es decir, mucho antes de la inmigración de la casa de José a la Palestina central (cfr lo dicho en Gen 34, págs 412s). Por lo demás, casi nada sabemos de la historia temprana de la tribu de Leví. La valoración de esta sentencia se ve limitada por el hecho de referirse a un acontecimiento que no fue privativo de Leví sino que concernió también a otra tribu. De modo que los problemas que ésta plantea son más numerosos que los que resuelve. ¿No habla de una maldición recaída sobre ambas tribus y de su disolución posterior? En el v 6a se encuentra paralelamente a la palabra "alma" (de suyo: "vida"), otra—*babod*—que aquí no podemos traducir por "honor". Algunos textos psálmicos (Sal 7,6; 16,9; 30,13; 57,9; 108,2) sugieren que esta palabra que significó en principio "hígado", también expresó ocasionalmente una parte de la individualidad y pudo en consecuencia ser empleada como concepto antropológico.

49,8-12 La sentencia sobre *Judá* es una cadena de expresiones alabanciosas, en parte redundantes. Y precisamente este su pathos poético arcaizante confiere a las frases un tono flotante, cuando no francamente oscuro. Por desgracia la palabra de más importancia, en el centro mismo de la sentencia *(šiló)* y de cuya comprensión depende casi todo, aún no ha sido satisfactoriamente explicada desde el puro aspecto lingüístico.

La primera parte (v 8s) no ofrece desde luego dificultades.

Judá—interpelado aquí como tribu—es fuerte, se ha convertido en señor de sus enemigos y por ello las tribus hermanas le rinden pleitesía. También la imagen del cachorro de león es laudatoria sin reservas. Por lo demás la palabra hebrea *téref* significa sólo la presa de los animales, su sentido es pues mucho más limitado que el de la española "presa". Más difícil es la cuestión sobre cómo hay que interpretar lo dicho sobre el cetro y el bastón de mando, pues de suyo no eran necesaria y exclusivamente atributos de la realeza. Eran también signos de la dignidad de jefe de tribu, el cual los tenía entre los pies; es decir, ante sí, al estar sentado en la asamblea (Mi 7,14; Num 21,18). Sin embargo esta idea tropieza con el sentido conjunto de la sentencia, pues dicha preponderancia entre las tribus hermanas sólo la adquirió Judá con la realeza gracias a la cual esta tribu fue sacada retroactivamente de su oscura existencia para alcanzar el centro de la vida política. Consideración importante, pues entonces el "hasta que venga" no profetiza sobre David sino sobre un acontecimiento posterior a él.

Pero ¿quién o qué es lo que vendrá? La palabra *šiló* que aparece en el texto hebreo, podría ser el nombre de ese famoso lugar de culto; pero nadie puede decir por qué "vendrá" Judá al Silo efraimita y en qué medida pudo ser un acontecimiento que marcó época. Y con esto quedan agotadas las posibilidades de interpretar el pasaje conservando el tenor literal hebreo, pues la hipótesis de que tuviese un sentido específico—algo así como "príncipe", de modo análogo al del acadio *šelu*—dicho término hebraico, que no vuelve a aparecer en el AT, es una hipótesis científica con un mayor o menor grado de probabilidad, al igual que tantas otras correcciones hechas a cada una de las letras que lo forman. Entre las interpretaciones que parten de un texto modificado, destaca más por su antigüedad que por su verosimilitud la que ya propusieron los LXX: "hasta que venga lo que le es debido" *(šel·ló* como en Ez 21,32; o mejor aún: "hasta que venga aquel a quien—el cetro—le es debido"). Una propuesta más moderna es: "hasta que venga su peticionario" *(šĕĭló);* pero es más probable "su dominador" *(mošĕló),* teoría que ha encontrado aceptación entre muchos exegetas modernos. La obediencia que encontrará podría ser, según esta frase, la de las tribus hermanas; pero dado que Judá goza ya de su pleitesía (v 8b), hemos de pensar en otras naciones. Si el v 10b alude a la venida de una

persona, lo más lógico es referir a ella los enunciados de los vv 11s. Si admitimos que el sujeto de vv 11s sigue siendo Judá, la conclusión de la sentencia se situaría antes de su clímax del v 10b; y eso no es probable.

Ningún judío ataría su asno a una cepa: el animal se la comería, por supuesto. Quien sea tan descuidado y lave además en vino su vestimenta, vive en una sobreabundancia que no podríamos menos de calificar como paradisíaca. Probablemente lo que quieren expresar estos enunciados arcaicamente poéticos—¿es fruto de la intención el que rimen en hebreo?—sea esto: aquel que ha de venir, vivirá tiempos de fertilidad edénica.

Son muchos los que consideran el v 10 como una (¿fingida?) profecía sobre David. La cuestión está en cómo se ha de entender ese "hasta qué". ¿Supone eso el fin de la época pre-estatal de la tribu de Judá, o ya toda una serie de reyes judíos? También Israel ligaba la subida al poder de un rey con la esperanza de una fecundidad paradisíaca para el país (Is 11,1-9; Ez 34,23-31; Am 9, 11-15; Sal 72,16). Concedamos en cualquier caso que nuestra sentencia va todo lo lejos que cabe ir en este asunto: muestra al que ha de venir, disfrutando de una abundancia ubérrima. Casi es una figura dionisíaca.

49,13 Es dudoso que la sentencia sobre *Zabulón* fuese inicialmente tan breve. Lo único que se dice de él atañe a la situación del territorio donde residió. Para los antiguos era una cosa sorprendente: una tribu asentada a la ribera del mar, una tribu marinera... Por su situación geográfica, Israel fue siempre un pueblo netamente del interior; su costa era en su mayor parte inepta para el tráfico marítimo y, en la época más antigua, las llanuras estaban en manos de los cananeos. Con todo, Zabulón e Isacar constituyeron una excepción. Zabulón no alcanzó desde el principio esta situación tan expuesta; una fuente más antigua que nuestra sentencia, nos permite colegir que antes acampó en la zona occidental de las montañas efraimitas (cfr Ju 12,11s: "Ayyalon en el país de Zabulón"). Pero en tiempos históricos continuó su migración hacia el Norte, llegando junto al mar, quizá en la región de la actual Haifa. Desde luego es exagerada la afirmación de que "apoyaba su flanco contra Sidón". Probablemente el autor de la sentencia nombre a Sidón para designar a Fenicia, para él país lejanísimo.

49,14-15 La existencia de estas migraciones tribales que continuaron con frecuencia algún tiempo después de la conquista del país, viene atestiguada asimismo por la sentencia sobre *Isacar*. Parece (según Ju 10,11) que también dicha tribu se asentó en principio en las montañas del interior, pero luego se corrió hacia las llanuras occidentales. Le fue mal, pues perdió su independencia política siendo sometida a servidumbre por los cananeos en cuyo territorio había entrado. La sentencia rezuma la ironía propia de los hombres libres ante aquellos que se dejaron seducir por las llanuras fétiles rebajándose así a la categoría de burros de carga. Ofrece la imagen tragicómica del asno que ha caído bajo la carga de sus pesados esportones y ya no puede levantarse. En cambio el canto de Débora está pletórico de alabanzas para Isacar (Ju 5,15).

49,16-18 La sentencia sobre *Dan* comienza con un juego de palabras irreproducible en nuestra lengua (dan yadin). "Juzgar" significa "procurar justicia" y era una actividad muy considerada. Es claro que la tribu de Dan honró tal práctica. Quizá en II Sam 20, 18 (LXX) tengamos un recuerdo para esta tradición jurídica, célebre en dicha región. En tal caso la sentencia habría conocido a la tribu de Dan en su nueva patria del Norte, a la que llegó en época de los Jueces (Ju 18). "Su pueblo" es el pueblo de Dan y no el de Israel. Como el v 17 comienza también con el nombre de Dan y es totalmente distinto desde el punto de vista del contenido, ha sido considerado una sentencia antaño independiente. La comparación con una sierpe no acusa a la tribu de insidia; tal imagen habla más bien de la victoriosa lucha llevada por aquella tribu pequeña contra poderosos enemigos. Ningún exegeta ha logrado decir todavía cuál es la relación interna que guarda la jaculatoria del v 18 con la sentencia en sí misma. ¿Se trata de una glosa marginal, obra de un lector o un copista posterior que se acordó de la máxima sobre la serpiente, contenida en Gen 3,14s?

49,19-21 Lo que Jacob tiene que decir sobre *Gad, Aser* y *Neftalí* no ocupa más que sendas líneas. Gad estaba al otro lado del Jordán, al sur del Yabbok, y se vio precisada a defenderse contra los ataques de salteadores beduinos.

Aser, asentada en las colinas occidentales de Galilea, es celebrada a causa de sus ricas cosechas como en Dt 33,24. A propó-

sito de los "manjares de reyes" hemos de pensar en suministros hechos a las cortes de Jerusalén o de Samaría (I Re 5,7).

Casi nos es imposible de interpretar la sentencia sobre Neftalí. La función desempeñada por la imagen que se contiene en la segunda parte del adagio, no tiene nada de extraño según las leyes poéticas de entonces y no ofrece ninguna razón para introducir enmiendas. Los maestros de sabiduría se aplicaron al cultivo de "las suaves palabras" (Prov 15,26; 16,24). ¿Era Neftalí conocida entre las demás tribus por la práctica de tal arte? (Otros autores interpretan la palabra *šemer*—únicamente atestiguada en este pasaje—como "mensaje victorioso"). La comarca donde residió Neftalí estaba en la ribera occidental del lago de Genesaret, extendiéndose hacia el Norte.

49,22-28 Las palabras de Jacob sobre *José* son con seguridad una sentencia de elevado estilo poético. Pero el estado del texto es muy malo y suscita multitud de problemas, tocantes en primer término al mero significado de las palabras y a su concordancia sintáctica. Por ello la exégesis ha de empezar por ir tanteando una a una esas palabras. Aquí no podemos servirnos de ese trabajo minucioso, y por tanto hemos de atenernos a las líneas generales que podemos discernir en este magnífico fragmento.

La traducción por mí ofrecida se atiene a las enmiendas que se han propuesto a la BH. En el paisaje palestino, los árboles a la vera de caudales que corren todo el año son raros: eran por tanto muy sorprendentes y en consecuencia la poesía gustaba de emplearlos como imagen (Sal 1,3; Jer 17,8). Desde luego es erróneo interpretar alegóricamente a sus pimpollos ("hijas") como Efraím y Manasés. Tampoco constituye ningún indicio para fechar históricamente esta sentencia, la mención del hostigamiento por arqueros. Podemos pensar en sucesos como el del ataque de los madianitas (Ju 6 - 8), pero también puede ser reflejo de otra cosa muy diferente. José se defendió por sí mismo y además se benefició de la ayuda del Dios de sus padres; aquí hemos de imaginárnosla como una ayuda en guerra santa.

En los vv 25b-26 tenemos ante nosotros sin duda una forma muy arcaica de bendición para la fecundidad, caracterizada por la repetición estereotipada de fórmulas (cfr Gen 27,28; Dt 28,3-6). Invocar al Tehom—es decir, a las aguas subterráneas—para bendecir, es desde luego una audacia muy particular. Aquí no se

considera al Tehom un elemento neutro, sino que se nos ofrece de él una imagen—"yace abajo"—de fuertes tonos mitológicos.

También se celebra el valor y la fuerza en el caso de *Benjamín*. No puede menos de sorprendernos cuánto predominan en estas sentencias los primitivos valores propios de la época del desierto. Las virtudes que ellas alaban sólo fueron destacadas entre la población pacífica y sedentaria de Israel, rara vez y con tono general. Pero en poesía los viejos ideales perviven a lo largo de los tiempos.

n) *Muerte y sepultura de Jacob. Perdón de José* 49,28 - 50,26

49,28 *Y bendijo a cada uno con su bendición correspon-*
diente. 29 *Finalmente les encargó y les dijo: "Yo voy a re-*
unirme con los 'de mi tribu'. Sepultadme junto a mis padres
en la cueva que está en el campo de Efrón el hitita, 30 *en*
la cueva que está en el campo de la Makpelá, frente a Mambré,
en el país de Canaán, en el campo que compró Abraham a Efrón
el hitita, como heredad sepulcral: 31 *allí sepultaron a Abra-*
ham y a su mujer Sara; allí sepultaron a Isaac y a su mujer
Rebeca, y allí sepulté yo a Lía. 32 *Dicho campo y la cueva*
que en él hay fueron adquiridos de los hititas." 33 *Y cuando*
acabó Jacob de hacer encargos a sus hijos, recogió sus piernas
en el lecho, y expiró yendo a reunirse con los de su tribu.

50,1 José se cehó sobre su padre, lloró sobre él y lo besó.
2 Luego ordenó José a sus servidores médicos que embalsamaran
a su padre, y los médicos embalsamaron a Israel. 3 Emplearon
en ello cuarenta días, porque éste es el tiempo que se empleaba en
los embalsamamientos. Y los egipcios lo lloraron durante setenta
días. 4 Transcurridos los días de duelo por él, habló José a la
corte del Faraón: "Si he hallado gracia a vuestros ojos, hablad
así ante el Faraón: 5 Mi padre me tomó juramento diciendo:
Yo me muero. En el sepulcro que yo me excavé en el país de Ca-
naán, allí me has de sepultar. Así pues, permíteme que suba a
sepultar a mi padre, y luego volveré." 6 Díjole el Faraón: "Sube
y sepulta a tu padre como él te hizo jurar." 7 Subió pues José
a enterrar a su padre, y con él subieron todos los servidores del
Faraón, los más viejos de su casa, y todos los más viejos de Egipto,
8 así como toda la casa de José, sus hermanos y la casa de su
padre. Tan sólo a sus pequeñuelos, sus rebaños y vacadas, dejaron
en el país de Gosen. 9 Subieron con él además carros y aurigas,
resultando pues un cortejo muy considerable. 10 Llegados a la
era de las Espinas Punzantes, que está allende el Jordán, hicieron

**allí un duelo muy grande y solemne, y José lloró a su padre du-
rante siete días. 11 Cuando los cananeos, habitantes del país,
vieron el duelo en la era de las Espinas Punzantes, dijeron: "Gran
duelo es este de los egipcios." Por eso se llamó el lugar Abel-
Misráyim; está allende el Jordán**[83]. 12 *Sus hijos, pues, hicie-
ron por él como él se lo había mandado;* 13 *lo llevaron sus
hijos al país de Canaán, y lo sepultaron en la cueva del cam-
po de la Makpelá, el campo que había comprado Abraham
como heredad sepulcral a Efrón el hitita, enfrente de Mambré.*
**14 Y luego de sepultar a su padre regresó José a Egipto con sus
hermanos, y todos cuantos habían subido con él a sepultar a su
padre.**

**15 Vieron los hermanos de José que había muerto su padre y
dijeron: "A ver si José nos guarda rencor y nos devuelve todo el
mal que le hicimos." 16 Por eso mandaron a José este recado:
"Tu padre encargó antes de su muerte: 17 Así diréis a José:
Por favor, perdona el crimen de tus hermanos y su pecado. Cierto
que te hicieron daño, pero ahora tú perdona el crimen de los
siervos del Dios de tu padre. Y José lloró mientras le hablaban
así. 18 Fueron entonces sus mismos hermanos y postrándose de-
lante de él, dijeron: "Henos aquí, esclavos tuyos somos." 19 Re-
plicóles José: "No temáis, ¿estoy yo acaso en el lugar de Dios?
20 Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para
trocarlo en bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un
pueblo numeroso. 21 Así que no temáis; yo os mantendré a vos-
otros y a vuestros pequeñuelos." Y les consoló y les habló con
afecto.**

**22 Y José permaneció en Egipto; él y la familia de su padre,
y alcanzó José la edad de ciento diez años. 23 José vio a los hi-
jos de Efraím hasta la tercera generación. También los hijos de
Makir, hijo de Manasés, nacieron sobre las rodillas de José. 24 Y
José dijo a sus hermanos: "Yo muero, pero Dios se ocupará de
vosotros y os hará subir de este país al país que les juró a Abra-
ham, a Isaac y a Jacob." 25 José hizo jurar a los hijos de Is-
rael, diciendo: "Dios se ocupará de vosotros, y entonces os lleva-
réis mis huesos de aquí." 26 Y José murió a la edad de ciento
diez años; le embalsamaron, y se le puso en un sarcófago en
Egipto**[84].

49,28-33 La primera perícopa de nuestro texto pertenece al P. El v 28b es exactamente la continuación de Gen 49,1a; así pues

[83] A propósito de la traducción, véase *Vetus Testamentum,* 1952, página 353.

[84] Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache,* 1922, páginas 286 y 405.

el hilo narrativo quedó cortado al insertar la bendición de Jacob. Si la perícopa 29-33 es homogénea, resulta muy prolija a causa de la acumulación de las precisiones de lugar en ella ofrecidas. El relato se expresa con gran libertad al decir "reunirse con los de su tribu" (cfr lo dicho a propósito de Gen 25,8; la palabra *'am* aparece aquí con la acepción raramente atestiguada por el AT: "parentela", véase lo dicho sobre Gen 19, páginas 274s). Dado que el narrador alude al traslado del cadáver a la tumba de sus padres, la expresión del v 33b no ocupa su lugar exacto; al menos a nuestro sentir de lectores modernos. Pero probablemente se trate tan sólo de un giro gastado por el uso, que ya no se empleaba en su sentido literal originario.

La muerte de los patriarcas de Israel lleva siempre un elemento de sobriedad. El moribundo no manifiesta ni un duelo especial ni una especial esperanza ante la suerte que había de caberle. Ante la muerte no hay gestos patéticos: ni los propios de un hombre que cree llegar a otra vida merced a alguna concepción mitológica, ni los propios de quien trágicamente se siente sucumbir. Pero precisamente así dan pruebas estos relatos sobre el fenecer, de obediencia ante la realidad de la muerte (cfr lo dicho sobre Gen 25,7-11, pág 323).

La continuación y el final de este relato P se encuentran en Gen 50,12s, pasaje que da cuenta del cumplimiento de la última voluntad de Jacob: es sepultado por sus hijos en la caverna de Makpelá.

En la tradición más antigua (JE) se narran dos cosas al final de la historia de José: el traslado del cadáver de Jacob, y una conversación habida entre éste y sus hermanos sobre lo pasado y lo futuro. Estas dos conclusiones se distribuyen entre las fuentes J y E; los vv 1-14—excepto 12s—son esencialmente yahwistas, y los vv 15-26 elohístas (no es menester que nos extendamos aquí sobre algunas disarmonías existentes en 1ss; resulta difícilmente concebible que la fuente E no refiriese nada sobre la conducción del cadáver de Jacob y su entierro).

50,1-14 El narrador sabía muy bien que junto a los factores emotivos debía comunicar algunas circunstancias concomitantes que retuviesen la atención del lector. Por lo pronto el embalsamamiento necesario para tan largo transporte del cadáver. En este sentido los egipcios eran maestros, pues la momificación se había con-

vertido entre ellos en toda una ciencia. Cuánto tiempo y cuánto dinero debió de costar... También fue enorme la duración del duelo. Moisés y Aarón fueron llorados durante treinta días; Saúl, sólo siete (Dt 34,8; Num 20,29; I Sam 31,13). Cuenta Diodoro que en Egipto los duelos por los reyes duraban setenta y dos días, por tanto Jacob fue llorado como si fuese un rey. Las lamentaciones por duelo eran un ritual estricto; se portaba un traje especial de luto, se cortaban los cabellos y se practicaba un ayuno funeral. Pero debe de ser un asunto puramente convencional el que "los egipcios" se sometiesen a un duelo tan largo por la muerte de Jacob.

El permiso para que José se ausentara fue empero un asunto más complicado. ¿No iba a temer el Faraón que José no regresase de su patria, denegándole en consecuencia la autorización correspondiente? ¿Y por qué no la solicitó José personalmente, siendo como era la persona más allegada al Faraón? Entre las muchas razones que se han dado de esta actitud, quizá sea ésta la mejor: José debía evitar la corte mientras durase el duelo.

Y finalmente, convenía asimismo describir el pomposo cortejo funerario, con participación de altos dignatarios egipcios e incluso una fuerte escolta, amén de los familiares. También los cananeos se maravillaron al verlo.

Una dificultad insoluble: los dos datos topográficos de la "era de las Espinas Punzantes" (v 10) y el "río de Egipto [Abel-Misráyim]" (v 11) son situados "allende el Jordán". El camino desde el Bajo Egipto hacia Palestina iba sin embargo desde tiempo inmemorial por la ruta caravanera que seguía la línea de la costa hasta Beerseba. No cabe duda de que en esta ocasión se dio un rodeo por la península del Sinaí, yendo hacia la Transjordania. La explicación es que nuestro relato se liga en este punto con una tradición antiquísima referente a una tumba de Jacob en la zona al oriente del Jordán. Imaginémonos la gran libertad e independencia recíproca con que pervivían entre el pueblo las tradiciones locales más diversas, y cuán difícil debió pues ser resumirlas en una exposición literaria que hiciese justicia al mayor número posible de las más importantes. Al combinarse esta vieja tradición con el texto P del entierro en la caverna de Makpelá (vv 12s), la "era de las Espinas Punzantes" se convirtió en lugar de un duelo funerario previo (el juego de palabras *ebel* "duelo" - *abel* "curso de agua", no se puede reproducir en nuestra lengua).

Pero podemos colegir que este relato más antiguo no pensó en la cueva de Makpelá, del hecho de que ahora se hable de una tumba que el propio Jacob se había excavado (v 5).

Aquí—esto es: con la noticia del regreso de José y sus hermanos a Egipto—parece acabar la historia J de José. Si leemos esta redacción J prescindiendo de los elementos pertenecientes a la redacción E, llamará nuestra atención por algo que es característico de todos los relatos yahwistas, el riguroso predominio de los hechos desnudos respecto a la reflexión, respecto a la búsqueda de un "sentido" oculto tras ellos, o de una doctrina o de alguna otra postura interna del narrador ante los acontecimientos en sí. Bajo tal perspectiva, la conclusión E de la historia de José ofrece un cuadro totalmente distinto.

50,15-21 La muerte del padre ha hecho nacer gran inquietud —rasgo psicológico muy realista—en el ánimo de los hermanos de José. Quizá José no había olvidado lo ocurrido, y estaba esperando a que llegase el momento propicio de la muerte de su padre (cfr Gen 27,41)... Así pues el relato, al llegar a su conclusión, vuelve hacia atrás; a un asunto todavía pendiente entre José y sus hermanos: a la culpa que pesaba sobre ellos. La narración muestra de este modo que la conciencia de los hermanos no había conocido la paz a pesar de los años transcurridos.

Este grave asunto es acometido y expresado en dos escenas. En la primera, los hermanos no se atreven a afrontar la presencia de José, y le envían un mensaje. José responde con lágrimas que, desde luego, dejan pendiente la cuestión pero dan a los hermanos el valor suficiente para presentarse ahora personalmente ante él. Es una teoría muy antigua, aunque sin duda equivocada de medio a medio, pretender que los hermanos mintiesen apelando a una fingida orden de perdón dada por Jacob (v 17). Pero es importante su alusión a la comunidad de fe. El perdón verdadero no es algo que ocurre exclusivamente sobre el plano humano: arraiga muy hondo en las relaciones del hombre con Dios.

Este aspecto resulta aún más claro en la segunda escena. La prosternación de los hermanos ante José no puede menos de hacernos evocar sus ensueños (Gen 44,14). Y de este modo el final retoma los elementos del comienzo (Gu). La respuesta de José a sus hermanos que se entregan a sí mismos como esclavos, contiene dos frases importantes: en la primera, define su propia rela-

ción con Dios; en la segunda, la de sus hermanos con El. Importa mucho que no entendamos la asombrada pregunta de José como una verdad piadosa de orden general, como una declaración de incompetencia llena de humildad; como si él no fuese quién para dirimir el asunto, sino sólo Dios: eso sería un triste consuelo para los hermanos, pues José se limitaría entonces a someter la causa a una instancia superior. José opina más bien lo siguiente: Dios ha hablado por sí mismo en toda esta milagrosa manera de conducir aquella historia, ha englobado en su obra salvífica la falta, el mal que cometieron los hermanos; les ha dispensado "una gran salvación" (Gen 45,7), justificándolos por consiguiente. Si ahora José los condena, pronunciaría un veredicto negativo respecto al ya emitido por la divinidad; ocupando así "el puesto de Dios". La frase sobre los perversos proyectos albergados por los hermanos y el benéfico plan de Dios, revela el misterio más íntimo de la historia de José. Dicha frase es desde todos los aspectos (junto con el enunciado análogo de Gen 45,5-7) el punto culminante de todo el bloque. Incluso allí donde el hombre menos podía esperarlo, es Dios quien empuña las riendas de la acción. Sin embargo, se afirma meramente que Dios dirigió los acontecimientos; no se dice nada concreto sobre cómo insertó El su intervención salvadora en la malignidad humana. Las dos frases "habíais pensado...", y "Dios lo pensó..." se oponen de modo muy abrupto (véanse págs 536s).

Todo cuanto José dice está lleno de sobriedad: nada de lo que aquí pasa, queda velado por una turbamulta de buenos sentimientos. Podemos hablar incluso de una tendencia netamente didáctica del relato, si paramos mientes en que no se expresan verdades atemporales sino que se toma una postura ante un acontecimiento concretísimo y ocurrido una sola vez. Si el E ha desarrollado así el problema moral y teológico de todo el conjunto, y si el J lo marginó intencionadamente, no por ello hemos de deducir que la primera de estas fuentes posea un nivel moral más elevado. Simplemente es fruto de la manera distinta con que cada uno de los narradores concibió su tarea.

50,22-26 Los vv 22-26 son el epílogo de la historia de José, que resume la etapa restante de su vida. Aunque a edad avanzada, fue el primero que murió de todos los hermanos. En el v 20b habló de los planes de Dios sobre el pasado; ahora se vuelve hacia el

futuro, profetizando sobre él en el v 24 al anunciar que los hijos de Israel se convertirán en pueblo.

A lo largo de toda la historia de José habíamos perdido de vista la promesa de la tierra hecha a los padres; originariamente debió de ser ajena a este relato. Pero al insertarlo en la composición de las narraciones patriarcales, también la historia de José y todos los embrollados sucesos que la componen recibió una orientación hacia esa meta suprema de todas las historias sobre los patriarcas.

También el cuerpo de José es embalsamado y depositado en uno de esos sarcófagos que podemos ver en los museos. Nadie piense en el Arca de la Alianza aunque la palabra hebrea sea la misma. En Ex 13,19 y Jos 24,32 se nos contará el destino final de este sarcófago.

Epílogo a la historia de José

Considerada como documento literario—es decir, desde el punto de vista del género—, la historia de José ha de ser juzgada de modo muy distinto al del complejo narrativo sobre Abraham, por ejemplo. Desde luego no fue escrita de una vez; y la forma como actualmente se presenta en J y E, difícilmente será su primera redacción. La reconstrucción de las redacciones más antiguas y simples conjeturables, es desde luego un oficio delicadísimo, que hasta el presente ha rendido frutos muy poco seguros. La historia de José no es un "rosario de sagas" engarzado con unidades narrativas armónicas antes independientes; no es una saga—en absoluto—sino una "novela". La diferencia se hace especialmente nítida si recordamos la peculiaridad característica de las sagas: las historias patriarcales tenían las más de las veces como base, un elenco "ságico" *(Sagengut)* ligado a un lugar; arraigaban en una u otra localidad, y en suma el relato giraba en torno a este núcleo histórico. Pero estas tradiciones localmente vinculadas faltan por completo en la historia de José; haciendo caso omiso de la "era de las Espinas Punzantes", detalle muy marginal al relato (Gen 50,10).

Igualmente escasos son los resultados, si buscamos recuerdos concernientes a las historias tribales. Desde luego los materiales del relato proceden en definitiva del ámbito palestinense central

y se refieren a una cierta preponderancia histórica de la casa de José respecto a las tribus restantes. Pero no se puede decir que en la narración actual haya que entender a José y a sus hermanos como personificaciones de sus tribus respectivas; es decir, como si sus relaciones mutuas reflejasen las existentes entre las tribus mismas. No cabe partir de eso para explicar por qué en esta historia sólo Judá y Rubén toman la palabra. Por tanto es de todo punto imposible encontrar en la historia de José la clave de la de las tribus, pues los antepasados tribales quedan desdibujados hasta constituir figuras noveladas. Unicamente en el caso de José cabe admitir que su descollante papel dentro del relato es un reflejo inmediato de la preponderancia política de su casa. (La narración de Gen 48 constituyó, como vimos, un elenco narrativo independiente; es notable por la inmediata relación que sus indicaciones —saliéndose del aire general de los relatos sobre José—guardan con la historia de las tribus).

Verdad es que tampoco lograremos considerar la historia de José como una biografía histórica exacta. Aun cuando se basase en un acontecimiento histórico—es decir, si tal relato hubiese conservado el recuerdo de la actividad de un visir venido de Palestina (hecho ya discutible)—, sería imposible encontrar ese "núcleo histórico" en medio del boscaje novelado de la narración. Y por otra parte, quien a todo este relato sólo le atribuyese importancia en función de su autenticidad histórica, daría de lado a cuanto de suyo constituye el interés del mismo. Una prueba bien clara de lo dicho: tan alejado está de los acontecimientos que narra y tan escasamente se considera a sí mismo un documento exacto, que no intenta ni aun siquiera una sola vez dar el nombre del Faraón implicado en todas aquellas peripecias [85]. ¡Cuánta precisión denotan en cambio los verdaderos documentos históricos como I Re 14, 25; II Re 23,29! Otro tanto ocurre con la "ciudad" de Gen 44, 4,13. Por tanto el exegeta no tiene por qué esforzarse en resolver el problema de si durante dicha época hubo un Faraón que residió en el Bajo Egipto. Los faraones del Imperio Nuevo residieron en Tebas (Alto Egipto); fueron los ramésidas quienes trasladaron la capital al Bajo Egipto (hacia el año 1300); es decir, ocurrió en cualquier caso durante una época posterior a la de José, ya que

[85] H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, págs 115ss, piensa en Ejnaton = Amenofis IV.

Ramsés II fue verosímilmente el Faraón que oprimió a Israel. Es mucho más probable que el autor de nuestro relato tuviese en su mente la situación de su época en materia de residencia faraónica.

Nadie puede discutirle, desde luego, al narrador su buen conocimiento—incluso un conocimiento notablemente exacto—de las cosas de Egipto; pero así era en esencia el conocimiento de su época. En tiempos de Salomón ante todo, las relaciones con Egipto fueron muy frecuentes y no sólo a nivel político sino en todos los ámbitos de la cultura. Así como Salomón se interesó por la sabiduría existencial de la Arabia meridional (I Re 10,1ss), también los sabios palestinenses y egipcios viajaron intercambiando sus saberes (Sir 39,4). Y precisamente la historia de José tiene un notable parentesco con la sabiduría antigua, como más tarde veremos. En efecto, creemos poder discernir en ella un afán por poder otear horizontes amplios. Ya Gunkel hizo notar este interés ilustrado [en sentido de *Aufklärung* = Ilustración] por las costumbres y las circunstancias de un gran pueblo extranjero: la brillante corte, la instauración de un visir con quien sólo se podía hablar a través de intérprete, el almacenamiento de cereales por el Estado, las especiales condiciones jurídicas de la propiedad del suelo, la momificación de cadáveres, etc. Este despierto interés por lo exótico es signo de una época de madurez e "Ilustración" en todo lo tocante al campo del espíritu y de la cultura. Y así es como hemos de caracterizar la era de Salomón.

Para captar el contenido propio de la historia de José, haremos bien en no plantear demasiado aprisa ni de forma unilateral en exceso la cuestión referente a las ideas que contiene en materia de fe. Es una obra maestra tan amplia en cuanto a contenido, que no podemos contentarnos con estudiarla desde un solo ángulo. Ya dijimos que no desdeñaba el entretener a sus lectores y el instruirlos con todo cuanto puede ofrecer algún interés histórico-cultural. Pero es sobre todo el propio José—que desde la miseria más honda alcanzó los máximos honores—quien para los lectores antiguos constituía, con mucho, la figura más atractiva a causa de las singularísimas situaciones en que se vio envuelto, ya que todas ellas traducían para el lector problemas de acuciante actualidad en la época del narrador.

Pero aquí se trata de algo mucho más completo que lo que solemos incluir bajo el adjetivo "religioso"; es decir, de algo más amplio que la purificación interior de José, que sus impulsos o su

bondad para con sus hermanos. En la persona de José se esboza más bien la imagen de un joven y de un adulto con educación exquisita, muy disciplinado, creyente y conocedor de los usos del mundo; así solían pintar a la juventud ideal los maestros de sabiduría en sus sentencias. Notemos ante todo una cosa: José es un funcionario cortesano... ¿qué podía conocer el Israel de la época de los Jueces sobre las posibilidades y problemas de una vida de esa clase? La tarea más importante, el arte de un funcionario palaciego era la elocuencia. Debía ser capaz—ante todo en asuntos políticos—de pronunciar un discurso o, como entonces se decía, de dar un "consejo". En II San 17,1-13 tenemos dos bellos ejemplos de estos discursos políticos, artísticamente construidos. Los sabios nunca se cansaban de subrayar la importancia de la palabra justa y del silencio oportuno, pues era una meta ardientemente perseguida el ser por tal causa admitidos en presencia del rey e incluidos en su consejo ("¿Has visto a un hombre hábil en su obra? Ante reyes podrá presentarse..." Prov 22,29; "No rechaces la conversación de los sabios..." Sir 8,8; cfr además Prov 10,21; 11,14; 12,8; 15,7; 16,23s; 18,21; 25,11s). Para alcanzarla había que subir unos escalones muy empinados. Esta función presuponía haber practicado largamente la disciplina y el autodominio.

Claramente vemos que la historia de José se interesa de punta a cabo por este ideal educativo; podríamos acompañar todos los pasos de su conducta con citas de sentencias sapienciales, tanto a propósito de su habilidad para pronunciar discursos dignos, como en su autodominio o en su fe. El relato de José y la mujer de Putifar nos conduce al ámbito, más restringido, de la moralidad y nos lleva a los aledaños de uno de los temas capitales de la doctrina sapiencial: la puesta en guardia contra la "mujer ajena" (Prov 2,16;. 5,3,20; 6,24; 22,14; 23,27s). La historia de la frustrada seducción de Gen 39 se lee como un ejemplo elaborado ad hoc para ilustrar estas advertencias de la sabiduría. También es importante porque muestra el fundamento único sobre el que reposa todo este ideal educativo: el "temor de Dios"; es decir, la obediencia a los mandamientos que es la base de todo este arte de vivir (Prov 1,7; 15,33). José se refiere también a esta obligación total (Gen 42,18). Menciona pues algo de fundamental importancia. Los antiguos maestros de sabiduría no apuntaron en sus enseñanzas a exponer lo referente a Dios y a su revelación, sino que su tarea educativa parte de eso. Esbozaban así una educación

y una formación humanas que no tenían por norma una idea absoluta que las presidiese ni pretendían conducir a un modelo ideal. Este esfuerzo hacia la cultura es mucho más lábil, menos fundado sobre principios y menos doctrinario que la mayor parte de los proyectos educativos modernos. Ante todo se hallaba exento por completo de pathos soteriológico y tiene en cuenta de modo más bien un tanto realista—y en ocasiones, oportunista—lo probable y lo hacedero. Pero le falta autonomía: José se considera de continuo un hombre que no ocupa "el lugar de Dios" (Gen 50,20).

En Israel, la imagen de un joven que llega a las más altas funciones, se vuelve a esbozar otra vez—mucho más tarde—en los relatos sobre Daniel; ante todo en Dan 1. Entre esos relatos y los de José hay muchos puntos de estrecho contacto: la sangre fría con que asume sus funciones cortesanas, la demostración de un auténtico arte de vivir fundado sobre el temor de Dios, las interpretaciones de ensueños, el aconsejar, la situación conflictiva que lleva a un status confessionis (Dan 1,8ss).

Pero también guardan grandes diferencias pues, al contrario que la historia de José, los relatos sobre Daniel insisten siempre en el hecho de que permaneció fiel a la fe y a las santas prácticas de sus padres. Este elemento falta, como digo, en la historia de José. Mas eso no quiere decir que el narrador dudase de su fidelidad a esas cosas, sino muy al contrario: estima que, tal como él la entendía, la fe era algo que se caía de su peso. Por otra parte, téngase en cuenta que el grave problema de perseverar en la fe dentro de un ambiente pagano no preocupaba todavía al narrador. Así pues no se ofrece respuesta ninguna a la pregunta que por ejemplo Gen 41 o Gen 44,5 podían plantearle al lector: ¿perseveró José en la fe de Yahwé?

Todo ello proviene de que Israel percibió intelectualmente por vez primera en la época a la que esta historia pertenece, toda la diversidad y la insondabilidad de lo humano, al tiempo que descubría las posibilidades de expresarlas literariamente. Es preciso pues considerar estas magistrales pinturas de hechos psicológicos tan complicados, como un nuevo continente literario descubierto por los narradores de la época salomónica y postsalomónica (así: la "angustia del corazón", Gen 4,21; el estupor que hace enmudecer, Gen 45,3,26; el espanto que impulsa a los hermanos a mirarse unos a otros, Gen 42,48; los motivos de conciencia, Gen 42, 18; o los sentimientos que acaban haciéndole perder a José el

dominio de sí, Gen 43,30). José fue en su época un hombre moderno; y su historia es también un libro moderno.

Pero nadie consigue llegar en un día a una forma tan perfecta de su personalidad humana interna y externa como la que vemos en José. Ha de aprender en dura escuela: la de la humildad. También lo enseñaron así los sabios: la humildad precede a la gloria (*'onanaḥ* Prov 15,33; 22,4). Y la primera parte de la historia de José es una amplia ilustración de tal verdad. Ahora bien, de un hombre formado hasta ese grado en la disciplina y el autodominio emana un no sé qué edificante, una bondad beneficiosa. ¿A quién mejor que a José cuadra la sentencia: "El que es tardo en la cólera, apacigua las contiendas" (Prov 15,18)? También su negativa a tomar venganza tiene un asombroso paralelo en la sabiduría antigua: "No digas: Como me ha hecho, así le haré; devolveré a cada uno según su obra" (Prov 24,29); "El amor, todas las faltas encubre" (Prov 10,12). Pero José no se limita en sus relaciones con sus hermanos a la paciencia y al perdón pasivos; siempre actúa respecto a ellos, y a veces con dureza y osadía. Usa su poder de una manera que inquieta al lector; pero lo domeña, pues sólo él sabe interpretar partiendo de Dios todas aquellas confusas circunstancias. Y esto es lo que nos conduce al contenido propiamente teológico del relato.

Para su gran longitud, la historia de José habla relativamente poco de Dios y de las cosas tocantes a la fe. Y también nos sorprende su modo indirecto de referirse a ello. Hay numerosas sagas antiguas—como la de Betel, por ejemplo—que relatan directa y copiosamente un hecho sagrado. No ocurre así en la historia que ahora comento. Todos sus acontecimientos son muy otra cosa que sagrados; se caracterizan más bien por un realismo expresamente exento de sobrenaturalidad, y además el narrador no habla directamente de Dios sino que hace hablar de El a José (en vano buscaremos aquí frases concretas como "Dios escuchó a Lía", Gen 30,17).

Es evidente que la historia de José le reconoce un carisma divino—el de la interpretación de ensueños—, pero la escena donde entra en acción es por completo profana (Gen 41,16ss). Los pasajes donde José habla ciertamente de Dios tienen un significado programático para la comprensión del relato en conjunto; acusan una intención didáctica innegable. Me refiero a Gen 45,5-7 y 50,20s. La exégesis ya ha dicho sobre ellos lo esencial, y no es

cosa de repetirlo ahora. Ambos aluden a una acción salvadora de Dios profundamente escondida en una mundanidad radical. Esta intervención divina para salvar al hombre impregna sin cesar todos los niveles de su existencia, e incluso abarca la malignidad de los hombres poniendo al servicio de los objetivos divinos los proyectos del corazón humano sin contrariarlos ni disculparlos. Así pues el corazón del hombre es el campo más destacado sobre el que se ejercen la providencia de Dios y su gobierno. Otra, pues, de las ideas favoritas de los sabios; en efecto: "De Yahwé [penden] los pasos del hombre, pues el hombre ¿cómo puede entender su camino?" (Prov 20,24). Sentencia que podría servir de título a la historia entera de José, pues está cercana a lo dicho en Gen 50,20. Otro tanto ocurre con Prov 16,9: "El corazón del hombre traza su camino, mas Yahwé dirige sus pasos." Esta plena suficiencia de la acción divina casi relega la humana al rango de lo insignificante (cfr Prov 21,30); así lo indica la historia de José cuando a propósito del delito cometido por sus hermanos ignora todo pathos moral, toda pasión que apunte a dilucidarlo y a precisarlo más. Aspecto muy notable, desde luego, dada la enormidad de la falta. Podemos discernir sin duda la imposición de un castigo (Gen 42,21s); por otra parte, José no deja de afearles nada de lo ocurrido (Gen 50,20). Pero les concede el perdón en la frase donde puntualiza que Dios insertó en su voluntad salvífica todo ese mundo ambiguo de las faltas y las pasiones humanas, y que fue El quien dispuso "una gran salvación" (Gen 45,7).

Mas el lector habrá de percatarse de que en Gen 50,20 José hace una afirmación extrema al distinguir abruptamente la acción de Dios y la del hombre. Esta frase sitúa la acción divina en una zona hondamente escondida, lejana e inaccesible. Mientras se halle presente un intérprete carismático, tal como ocurre en la historia de José, la cosa no ofrece peligro. Pero ¿qué pasará cuando el hombre sin más fuerzas que las suyas propias se enfrenta con este conocimiento radical? La respuesta la tenemos en el Qohelet, libro donde la pregunta "¿Cómo podrá el hombre comprender su camino?" tiene un tono desesperado (Qoh 3,11; 7,25; 8,17; 11,5). El escepticismo de Qohelet tiene raíces muy añejas.

Por último, diré que la historia de José tiene un parentesco cercano con la sabiduría antigua al estar sus enunciados sobre la fe en Dios y su providencia totalmente desligados de todo lo que sea teología de la Alianza, de toda referencia a los planes particu-

lares del Dios de Israel. Dicho con otras palabras: se desligan por completo de la historia de la salvación. Pero precisamente ahí se ha producido un cambio en un aspecto decisivo, pues el compilador y configurador de todo el elenco de las historias patriarcales puso finalmente a la historia de José también bajo la perspectiva del tema de la promesa hecha a los patriarcas (véase página 543). Este ulterior anclaje de la novela de José dentro del grandioso plan histórico donde Yahwé insertó las vidas de Abraham, Isaac y Jacob, nos viene ofrecido ante todo por el pasaje Gen 46,1-5. Cualquier lector perspicaz nota un evidente cambio en la temática y en la forma de exponer, respecto a las que presidieron la inmensa mayoría del relato. Llama nuestra atención asimismo el que José, tras aquella afirmación teológicamente decisiva (Gen 50,20), hable finalmente de la promesa de la tierra hecha a los patriarcas (Gen 50,24). Se entra así en un mundo de nociones que originariamente fue ajeno a la narración. Esta inclusión de la historia de José en el elenco general de las historias patriarcales (quizá hayamos de atribuirla al J) reviste gran importancia teológica, pues las providenciales directrices divinas—sobre las que la historia de José sabe hablar en tono tan misterioso—son ahora parte del gigantesco plan histórico trazado por Yahwé, para llamar a la existencia a Israel su pueblo. La "gran liberación" que Yahwé tan maravillosamente dispuso (Gen 45,7), apunta ahora a algo mucho mayor que salvar del hambre a una gran familia: atañe al misterio por antonomasia del acontecimiento bíblico salvador.

La exégesis de la historia de José que he ofrecido, parte del supuesto—hoy ampliamente aceptado—de que en la redacción J principal se incluyeron de modo intermitente pasajes elohístas. Pero no debo ocultar que continuamente se alzan voces que afirman que la teoría de las fuentes (prescindiendo de la participación de P que es indiscutible) no es aplicable a dicho elenco narrativo (así, no hace mucho: D. B. Redford, *A study of the biblical story of Joseph*, Suppl VT, vol XX, 1970; y también, O. H. Steck, *Die Paradieserzählung*, Bibl. Studien 60, 1970, págs 120ss). Tenemos discordancias más o menos grandes que han de ser consideradas glosas, interpolaciones posteriores o inclusiones de variantes narrativas enteras. Esta explicación nos permite por lo general salir del apuro en tal o cual contexto narrativo concreto. Pero falla al

analizar todo el conjunto de los materiales pentatéuquicos, que tanto hoy como ayer nos conducen a suponer la existencia de un dualismo de fuentes: redacción J y redacción E. Pero eso no decide de antemano la cuestión de si también la historia de José participó por consiguiente en dicho dualismo. Y tampoco podemos contestarla partiendo sólo de la historia de José, sino que habremos de basarnos en un nuevo análisis de todo el elenco narrativo del Pentateuco, cuya necesidad es urgente.